
A 3 9015 00391 026 5
University of Michigan – BUHR


SE TAIRE
FAIRE



RESTAURATION

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES.

INTRODUCTION

A

L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE

Par V. Gioberti,

TRADUITE SUR LA SECONDE ÉDITION ITALIENNE

PAR L'ABBÉ V. TOURNEUR,

Professeur au Petit Séminaire, Membre titulaire de l'Académie de Reims.

ET PAR L'ABBÉ P. DÉFOURNY,

Professeur au même Séminaire,

PRÉCÉDÉE D'UN APERÇU SUR LE SYSTÈME DE L'AUTEUR.

Ut sint illa vendibiliora, hæc uberiora certe sunt.

CIC. De fine, l. 1.

TOME TROISIÈME.

PARIS.

JACQUES LECOFFRE ET Cie, LIBRAIRES,

RUE DU VIEUX-COLOMBIER, 29,

CI-DEVANT RUE DU POT DE FER SAINT-SULPICE, 8.

RESTAURATION

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES,

PAR V. GIOBERTI.

VOLUME III.

Reims. — Imprimerie de L. JACQUET, place Royale, 7.

RESTAURATION
DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES.

INTRODUCTION
A
L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE,

PAR V. GIOBERTI,

TRADUITE SUR LA SECONDE ÉDITION ITALIENNE

Par l'Abbé V. TOURNEUR, Professeur au Petit Séminaire, Membre titulaire de l'Académie de Reims,

Et par l'Abbé P. DÉFOURNY, Professeur au même Séminaire,

PRÉCÉDÉE D'UN APERÇU SUR LE SYSTÈME DE L'AUTEUR.

Ut sint illa vendibiliora, hæc uberiora certe sunt.

Cic. De fine, I, 4.

TOME TROISIÈME.

PARIS,
JACQUES LECOFFRE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS,
RUE DU VIEUX-COLOMBIER, 29.

1847

CHAPITRE VII.

DE L'ALTÉRATION DE LA FORMULE IDÉALE.

Après la division du genre humain en différentes races, nations et langues [1], quelques-unes de ces agrégations conservèrent, au moins en partie, la civilisation, et les autres tombèrent peu à peu dans la barbarie. Que celle-ci n'ait point été et n'ait pas pu être l'état primitif de l'homme, c'est une vérité si manifeste, qu'elle ne demande pas de longues preuves. Elle ne l'a pas été, puisque l'histoire la plus indubitable concourt, avec la mythologie, à nous le dire expressément. Elle ne put pas l'être, parce que la civilisation n'a pas pu naître seulement du dedans ; elle a eu besoin de stimulants et d'éléments extérieurs qui la produisissent, comme l'air et la nourriture qui s'ajoutent au corps et se transforment en lui : une barbarie primitive et universelle aurait nécessairement duré toujours. La civilisation très-ancienne des régions situées le long de l'Euphrate et du Tigre, la civilisa-

1 *Gen.*, x, 5, 20, 31, 32.

tion un peu moins ancienne de l'Inde et de l'Egypte, l'exquise perfection de quelques idiomes très-antiques, comme par exemple du sanscrit, du pali, du basque et de quelques autres du même genre que je passe sous silence, confirment les inductions philosophiques, les allusions des mythes et les récits de l'histoire. J'omettrais même cette indication, si parmi les spéculateurs modernes il n'y en avait un grand nombre qui ne crussent que l'homme a commencé par un état barbare et sauvage, et que par conséquent le culte des fétiches et un naturalisme matériel et grossier furent le culte le plus ancien, du moins hors des races privilégiées d'une révélation spéciale. Creuzer, Guigniaut, B. Constant, presque tous les rationalistes et les panthéistes allemands, et même quelques écrivains catholiques et pleins de science, adoptent cette opinion, ou du moins la favorisent, en admettant une succession progressive dans les faux cultes, d'après laquelle les hommes seraient partis originairement de la barbarie, en s'élevant des idées les plus matérielles et des symboles les plus grossiers jusqu'aux dogmes et aux rites raffinés de la civilisation. Ce système (dont notre Vico ne fut pas tout-à-fait innocent) obtint une grande vogue, surtout par le travail du célèbre Heyne, qui, en affirmant que *les religions antiques avaient reçu leur origine des sens* [1], introduisit le sensualisme dans l'histoire des faits et des opinions. Sentiment erroné; si l'individu pensant ne commence et ne peut commencer par les sens, comment ce procédé psychologique aurait-il pu être celui de l'espèce? Il est vrai qu'avant d'être pensant, l'individu n'est que sentant; d'où l'on peut dire que l'enfant est un pur animal, et n'est un homme raisonnable qu'en puissance. Mais cet état, possible dans l'individu qui naît membre d'une société adulte, c'est-à-dire de la famille, dont la raison supplée à son défaut, cet état, disons-nous, n'est point appli-

1 *Comm. soc. Gotting.*, ad ann. 1783, part. 3, p. 117, et al. passim.

cable à l'espèce qui n'aurait pu subvenir à ses besoins, et aurait péri comme un nouveau-né abandonné dans la solitude, si elle était venue au monde dans cet état d'enfance et sans un aide extrinsèque. La raison concourt avec l'histoire à nous montrer Dieu élevant directement le genre humain, par une voie extraordinaire, et le douant d'une virilité primitive, dont il déchut ensuite par sa propre faute; de telle sorte que l'homme sauvage n'est point un enfant, mais un vieillard retombé en enfance. Or la religion dut suivre les mêmes vicissitudes; elle dut naître mûre et parfaite comme Minerve du cerveau de Jupiter, selon le mythe grec; et les erreurs subséquentes ne furent pas les vagissements de l'enfance, mais le délire de la maladie ou le déraisonnement de la vieillesse. De plus, une religion purement sensuelle n'est pas possible : car si les concepts idéaux n'étaient pas plus ou moins mêlés aux idoles sensuelles ou fantastiques, celles-ci n'auraient pu être un objet de pensée, loin d'être un objet d'adoration. Il est certain que dans la société humaine comme dans l'individu, l'Idée précède, au moins logiquement, les sens et l'imagination, et elle est le principe qui les suscite, les anime et les informe. Aussi, tout culte, même le plus grossier, est en quelque partie idéal; et l'idéalité va croissant au fur et à mesure que l'on remonte plus haut dans l'histoire; de telle sorte que si nous pouvions aller jusqu'à son berceau, nous y trouverions l'Idée dans sa plénitude. Les réformes mêmes introduites par les philosophes et par les prêtres, confirment notre sentiment; car elles améliorèrent les croyances établies d'autant qu'elles les firent remonter le plus possible vers leur origine. Il est vrai que si la partie saine d'une doctrine religieuse est idéale, les erreurs proviennent des sens et de l'imagination; mais le faux, étant la conversion de l'Idée en images, n'a pu précéder le vrai. C'est ce qu'on verra clairement dans la suite de notre travail, à mesure que nous tirerons peu à peu à la lumière, et que nous

mettrons en relief les concepts idéaux qui se trouvent dans les systèmes les plus erronés et les plus superstitieux.

Expliquer comment une partie des hommes a réussi à maintenir l'ancienne civilisation tombée en décadence chez les autres, c'est une chose assez difficile; car nous sommes réduits sur ce point à de pures conjectures. Mais on peut affirmer en général, sans craindre de se tromper, que les peuples devinrent plus ou moins barbares, à mesure que leur organisation sociale alla s'effaçant ou s'altérant peu à peu. En effet, la civilisation a besoin du concours d'un grand nombre d'individus pour croître et se maintenir, et comme notre nature n'est point susceptible de repos, sa civilisation s'accroît ou s'éteint, et quand elle n'avance pas, elle recule. Les multitudes ne peuvent conspirer à un but commun, leurs membres ne peuvent s'aider mutuellement, sans une organisation hiérarchique et civile; de sorte que si, par quelque accident inopiné, un état très-policé se démembrait et se fractionnait en petites parties, je crois qu'avant quelques générations, ces parties tomberaient dans la barbarie si, séparées les unes des autres, elles suivaient différentes marches, sans pouvoir de nouveau se rapprocher. D'un autre côté, l'organisme social étant le travail de l'Idée, qui fut altérée aux temps de la division universelle, par la cessation de l'unité primitive, la civilisation déchut alors universellement, même chez les peuples plus fortunés qui en conservèrent une portion notable. A cette cause générale s'ajoutèrent les migrations, les conquêtes et les vicissitudes naturelles, qui coopérèrent merveilleusement à dissoudre l'état de civilisation chez beaucoup de peuples. En se dispersant de tous côtés sur un territoire vierge, immense et très-varié, qui excitait diversement les désirs, et qui stimulait efficacement leur curiosité, les tribus primitives dûrent, pour la plupart du temps, se séparer en troupes peu nombreuses; et quand la dispersion eut commencé, la propension à se diviser fut

aussi naturelle et aussi vive que la résistance l'avait été d'abord. C'est le propre de notre nature de dépasser les bornes de tous les côtés, et de donner dans les extrêmes, dans tous les sentiers nouveaux qui se présentent à notre choix. Comme la bienveillance et les liens réciproques d'habitude et de sang avaient mis obstacle à la division, en la rendant plus douloureuse et plus difficile, ainsi l'amour de l'indépendance, le désir des aventures, l'envie de voir de nouveaux pays et de trouver un meilleur séjour, les contentions et les inimitiés civiles, qui s'élevèrent bientôt jusqu'au comble (quand les cœurs s'ouvrirent à ces affections nouvelles), tout cela la favorisa outre mesure. Ajoutez la violence, que les possesseurs d'une province commode et fertile eurent souvent à supporter d'un ennemi plus lent et moins actif, mais plus fort. Les conquêtes dispersent ou oppriment ; elles réduisent en servitude la nation conquise ou la chassent de son pays natal, en la forçant à se procurer une autre habitation ; mais, dans ce cas, il est difficile que la nation vaincue continue tout entière à former un corps, et qu'elle émigre de conserve ; il est difficile qu'elle ne s'éparpille en de nombreux essaims, qui vont et reviennent çà et là à la recherche d'une nouvelle fortune. La division causée par les émigrations nécessaires ou spontanées est d'autant plus grande, que le changement de pays est plus subit, plus désordonné, plus tumultuaire, et non gouverné par un concert prévu ; ce qui arrive surtout dans les grandes et complètes révolutions de la nature. Un peuple qui abandonne son pays à l'improviste, contraint par une inondation, une maladie épidémique ou pestilentielle, un volcan, un bouleversement, un tremblement de terre désastreux, ou par tout autre fléau du même genre, contre lequel l'industrie naissante n'offre que peu ou point de ressources, ce peuple fuit en désordre et confusément, et il perd bien souvent toute son organisation sociale. Or, dans les temps voisins du déluge, ces

perturbations paraissent avoir été plus fortes, plus fréquentes, plus étendues, plus étranges dans leurs effets que dans les temps postérieurs ; et nous verrons dans le livre suivant comment cette probabilité résulte du double concours des inductions géologiques et des traditions de l'histoire. Il est certainement très-vraisemblable que c'est à ces révolutions de la nature, qui changèrent d'une manière étonnante les conditions des plus anciens habitants du globe, qu'il faut attribuer l'isolement social et la barbarie qui fit invasion chez plusieurs d'entre eux.

Les connaissances d'un peuple dérivant de sa culture, et celle-ci dépendant de son état civil, on ne peut en déterminer la nature ni en écrire l'histoire, si l'on n'a une notion des changements politiques qui en accompagnèrent l'acquisition et les progrès. Mais le changement de l'organisation civile peut être naturel, spontané, occasionné par des causes intérieures et par le lent développement des germes nationaux ; parce que toute société contient potentiellement une suite de changements, qui se réalisent s'ils ne sont étouffés au-dedans, et s'ils ne trouvent obstacle au-dehors ; ou bien il peut être violent, subit, tumultuaire, et dériver de causes extrinsèques et des vicissitudes de la fortune. Dans ce second cas, le passage de la civilisation à la barbarie, et d'un degré de rusticité ou de politesse à un degré contraire plus grand ou moindre, a coutume de se faire par bonds et de mille manières, qu'il est impossible de ramener à une règle certaine. Tandis que, dans l'autre supposition, la mutation, partant d'un principe intime et organique, arrive régulièrement et graduellement selon certaines lois, qui reviennent toujours au même, et qui peuvent être fixement déterminées dans leur essence. Il est vrai que, pour l'ordinaire, les causes internes et externes qui font avancer une nation, ou qui la tirent en arrière, s'entremêlent ensemble, et que, par conséquent, il ne faut pas chercher le changement dans une

seule cause, mais dans plusieurs, en donnant une attention spéciale à celles qui ont une plus grande influence. Cela posé, le développement naturel et intérieur de la civilisation dans les sociétés primitives nous laisse voir plus ou moins distinctes cinq formes d'état et de gouvernement qui s'engendrent successivement, et qui se substituent les unes aux autres, selon l'ordre désigné ci-dessous, toutes les fois que ne viennent pas s'y ajouter des évènements extrinsèques et fortuits, propres à en interrompre ou à en modifier les cours.

1° Patriarchat ; organisation domestique des tribus.

2° Hiérocratie de castes ; organisation des castes, avec la prédominance des prêtres.

3° Aristocratie militaire et de castes ; organisation des castes, avec la prédominance des militaires [1].

4° Monarchie sacerdotale ou militaire ; prédominance d'un seul individu, prêtre ou soldat, sur la constitution des castes [2].

5° Démocratie ; organisation de l'état populaire, au moyen de la prédominance des castes inférieures et plus nombreuses sur les castes supérieures ; abolition absolue de l'état de castes.

L'histoire ne nous montre peut-être nulle part cette succession d'une manière aussi précise et aussi régulière que

1 Quelquefois l'aristocratie militaire est unie à l'aristocratie sacerdotale, et une seule caste est investie de tout pouvoir civil et sacré ; tels furent, ou paraissent avoir été les Druides celtiques, les Scaldes scandinaves, les Lucumons étrusques, les Chaldéens de Mésopotamie et les Téopixques mexicains.

2 Le pouvoir monarchique civil est quelquefois uni avec le pouvoir militaire dans la même personne, comme chez les Incas du Pérou, les Kalifes, le Schérif Sultan de Maroc ; chez quelques Lamas indépendants, ou presque indépendants, le grand Foukkara de Damer, le Tais de Jucuatl ou de Noutca, et autres semblables. D'autres fois ce sont deux monarques, l'un spirituel, l'autre temporel, comme le Xèque et le Zaque de Cundinamarca, le Daïri et le Coubo du Japon, le Dalaï-lama du Thibet, et l'Oang-ti de la Chine, le grand-pontife et le Mourinna des Bétuaniens.

nous la marquons sur le papier, soit parce que les documents nous manquent, soit parce que, comme je l'ai indiqué, le développement des causes internes est presque toujours modifié ou empêché par les causes externes. Toutefois, cette succession se fonde sur la nature des choses, et elle est confirmée, comme nous le verrons bientôt, par les quelques fragments des plus anciennes annales que nous avons entre les mains. Il est vrai que, pour trouver réellement la suite de ces cinq anneaux, il faut bien souvent unir ensemble plusieurs nations, prises à divers degrés et en divers points du cours de leur civilisation; car avant qu'un peuple sorti du patriarchat primitif arrive à l'état démocratique, il est rare que la chaîne ne soit point interrompue par des cas fortuits de migration ou de conquête, ou que la vie politique ne vienne à diminuer par défaut de force intérieure, et que la nation passant de l'état de mouvement à celui de repos, ne s'assoupisse, ne languisse, ne décline, et enfin ne s'éteigne moins par un choc fortuit et imprévu, que par une décrépitude interne. Les Indiens se gouvernent encore aujourd'hui par le régime des castes; et quoique la domination anglaise ait accru leur torpeur, et annulé en grande partie leur gouvernement politique, le démembrement récent des Seïkhs, et la domination des Mahrattes [1], sont une marque que la caste militaire l'emporte, et qu'après un très-long espace de temps, l'Inde se trouve encore sous l'empire de la troisième forme politique mentionnée plus haut; forme au pouvoir de laquelle il faut certainement attribuer la ruine prodigieuse du Bouddhisme. Si nous n'avions pas d'autres histoires que celles de l'Orient, nous ne pourrions nous faire une idée complète de la cinquième forme, quoiqu'il y en ait des traces chez les

1 Les Seïkhs appartiennent, par leur origine surtout, à la deuxième caste. Les Mahrattes étaient Soudras; mais après être devenus libres et conquérants, ils se donnent pour guerriers et en prennent le nom.

Afghans [1], les Druses, quelques tribus du Béloutchistan, de l'Arabie, du Dekhan et de l'Asie centrale. Mais elle brilla vivement chez les anciens Hellènes, chez lesquels nous voyons la démocratie ionique sortir de l'aristocratie guerrière et sacerdotale, des Eoliens, des Doriens et des Pélasges, et fonder l'état plébéien sur les ruines de la domination militaire et de l'oligarchie des castes.

J'ai déjà remarqué que le patriarchat, forme primitive de la société humaine, renfermait virtuellement les germes de presque tous les gouvernements qui devaient lui succéder, et j'en ai indiqué la cause dans la constitution de la famille, dont il est le développement et l'augmentation; il est ainsi le passage de la vie domestique et privée à la vie civile et publique. Il est cependant difficile de déterminer comment ce système des castes sortit de la vie patriarchale, dont il est si différent. Le patriarchat repose sur deux principes, dont l'un est monarchique et consiste dans l'autorité du chef; l'autre est populaire et réside dans l'égalité des tribus sœurs; ils se fondent l'un et l'autre sur l'empire du père et sur la parité des frères soumis également au sceptre paternel. Le droit de primogéniture contient le germe d'un organisme hiérarchique dans l'ordre de la fraternité; mais il ne détruit pas l'égalité essentielle entre les différents membres de la famille, il n'altère ni ne différencie leur commune soumission à l'autorité qui gouverne la société domestique. Les castes pourraient véritablement être considérées comme une simple transformation des tribus, si l'énorme différence qui existe entre une caste et l'autre ne nous montrait, entre leurs divers ordres, une disparité essentielle, que l'on ne peut expliquer par les seules données de l'état de famille et du patriarchat. Si le droit de primogéniture, passant dans les tribus, peut en-

1 Parmi les Afghans, on trouve pour le moins trente petites républiques gouvernées tout-à-fait populairement, et au génie très-turbulent.

fanter la suprématie d'honneur et les prérogatives des prêtres sur les guerriers, qui sont deux castes sœurs, ce droit ne peut en aucune manière expliquer l'empire absolu des castes supérieures et souveraines sur les classes inférieures et assujéties, comme par exemple des Brahmanes et des Kchatriyas sur les Vaishyas, et plus encore sur les Soudras dans l'Inde; sans parler des Pariahs, des Tsandalas, et classes semblables qui sont mises au-dessous des esclaves, et presque au rang de brutes, bien loin d'être comptées parmi les castes. D'un autre côté, les castes ne sont pas unifiées par l'empire d'un seul; car leur organisation dans la deuxième et la troisième forme dépend de la prédominance d'une caste sur l'autre, et non d'un individu sur les castes. En effet, quoique, dans l'origine, chaque caste eût pour la représenter un chef électif, pour la plupart du temps, le pouvoir de celui-ci était tout-à-fait ministériel et subordonné à la volonté de tout le corps; comme on peut le voirdans le Piromis égyptien et dans l'Archimage iranien, qui n'avaient probablement pas plus de puissance qu'un doge de Gênes ou de Venise, ou qu'un souverain féodal du moyen-âge, et qui ne ressemblaient en rien aux pontifes de la quatrième forme de gouvernement, comme furent, ou comme sont encore les grands-prêtres du Samanéisme, du Thibet, du Boutan et de la Mongolie septentrionale. Il faut donc expliquer comment l'union primitive du patriarchat étant détruite, l'égalité des tribus et la domination de l'individu l'ont été également. Or, le problème devient insoluble, si aux éléments intrinsèques du gouvernement patriarchal on n'ajoute un élément extrinsèque, c'est-à-dire, l'agrégation de plusieurs races diverses, différant entre elles de caractère, d'institutions, de civilisation, et rapprochées l'une de l'autre par la conquête. En effet, pendant que, d'un côté, la variété des races explique l'absence d'un principe monarchique, et que la différence de civilisation et de fortune nous explique

l'inégalité des castes, d'un autre côté, la conquête vient aussi fortifier ces effets et les rendre beaucoup plus plausibles. En réalité, quand un peuple barbare et grossier se voit conquérant, chacun des vainqueurs devient le maître des vaincus, et acquiert une certaine indépendance envers son propre souverain ; de telle sorte que si la monarchie précédente n'était pas très-forte, (et elle ne l'est jamais chez les barbares, tant à cause de l'imperfection de l'organisme social qu'à cause de la prédominance de la force sur le droit et sur toute autorité morale,) si, dis-je, la monarchie précédente n'était pas très-fortement établie, elle est chassée par l'aristocratie militaire, ou, devenant élective, c'est-à-dire sans nerf et sans puissance, elle continue d'exister plutôt de nom qu'en réalité. Les invasions des barbares de tous les temps pourraient nous en fournir de très-nombreux exemples, entre lesquels il me suffira d'en citer deux, tirés de l'histoire des Parthes et de celle des Lombards. Les Arsacides organisèrent un véritable état féodal qui embrassait une grande partie de l'Asie occidentale ; et quoique la distance des lieux et la nature du pays les protégeassent contre les attaques des Romains, leur vaste empire fut détruit par la troupe héroïque des Sassanides. Après la mort de Cléphis, leur roi, en 575, les compagnons et les successeurs d'Alboin lui substituèrent trente-six ducs, qu'ils revêtirent de son autorité ; et quoique, dix ans après, la nécessité les eût contraints de retourner à la monarchie [1], celle-ci fut toujours faible et débile ; et comme elle n'avait pu s'emparer de toute la péninsule, de même elle céda au premier choc des Francs d'Austrasie. Telle ou analogue fut l'origine de l'état féodal, tant en Europe et dans les pays les plus civilisés, que chez une multitude de nations barbares de l'Afrique, de la Polynésie, chez qui cet état dure

[1] Leo, *Hist. d'Italie*, *trad.* Paris, 1837, liv. II, chap. 1, § 2 ; chap. 3, § 3, p. 45, 46, 81.

encore actuellement ; état qui n'est autre chose que l'aristocratie d'une famille changée en caste, par sa domination sur une ou sur plusieurs races assujéties [1]. L'histoire confirme notre supposition, puisque nous verrons ailleurs que partout où règne le régime des castes, on trouve des indices non équivoques de plusieurs races distinctes naturellement, et réunies par la force. Il est facile d'expliquer ensuite la multiplicité et la complication des castes, au moyen de la répétition des évènements qui en ont introduit les éléments. Car, d'un côté, les premiers conquérants devinrent souvent conquis ; et, d'un autre côté, les derniers vainqueurs étaient déjà formés de différentes classes, quand ils avaient subi auparavant de semblables révolutions. Cette préexistence de deux classes chez les conquérants explique la fraternité et le parallélisme qui se trouvent pour l'ordinaire entre les prêtres et les guerriers dans la deuxième et la troisième forme, quoique les uns et les autres aient une espèce de prééminence.

Dans la forme la plus ancienne du régime des castes, le corps sacerdotal fleurit et prédomina. Il a près de lui la caste guerrière, qui partage avec lui le gouvernement des affaires publiques, qui lui est dévoué et abandonné, mais qui n'est pas son esclave. Les prêtres sont comme le cœur et la tête, et les guerriers comme le bras de la nation. Chose digne d'être attentivement remarquée, et qui nous montre que la prééminence de la force sur la sagesse n'est pas l'état le plus ancien, que l'esprit l'emporta sur les sens dans la première organisation sociale, et que, par conséquent, la marche historique du genre humain fut rétrograde avant d'être progressive, contrairement à l'opinion en cours aujourd'hui, et dont nous avons parlé plus haut. En effet, la

1 Entre les féodalités demi-barbares dont l'histoire ait parlé, une des plus singulières est celle des populations toltèques, qui occupèrent et régirent le Mexique avant les Aztèques

caste sacerdotale domine, parce qu'elle est plus civilisée; car il est conforme à l'essence des choses que la civilisation commande, même au milieu des barbares, et qu'elle arrache la soumission des forts qui en sont privés. Mais les prêtres ne pourraient être le corps le plus civilisé, si leur culture n'était mûrie par le temps; aussi, toutes les fois qu'il s'agit des états les plus anciens, comme le furent, par exemple, ceux de l'Inde, de l'Ethiopie et de l'Egypte, il est beaucoup plus probable que la civilisation sacerdotale y fut héréditaire et primitive, et non pas empruntée et succédant à une barbarie antérieure. Les premiers prêtres de Cachemyr, de Ayodjha, de Kasi ou Varnasi (Benarès), de Volsinies, de la haute Ethiopie, de Méroé, de Thèbes, descendirent probablement des nations mères, et possédèrent une science traditionnelle qu'ils avaient héritée des plus anciens Noachides. Nous verrons ces conjectures fortifiées encore par des inductions historiques, qui nous montrent de loin les civilisations du Gange et du Nil sortant de l'unique source des peuples mésopotamiques et iraniens, où le rameau japhétique des Indo-Pélasges était confondu avec les sémitides [1]. Les castes sacerdotales, ayant devancé les autres dans la civilisation, furent les fondatrices et les institutrices des nations. Elles restaurèrent autant que possible la société primitive; elles conservèrent et accrurent le dépôt des traditions et des doctrines; elles adoucirent et civilisèrent les populations devenues sauvages, en leur donnant des lois, des mœurs, une religion; elles élevèrent des digues le long des fleuves, et leur creusèrent des lits; elles défrichèrent les landes, déboisèrent les campagnes, desséchèrent les marais; les contrées inhospitalières furent par

1 N'est-ce point là l'origine de la géographie mythique, adoptée chez les Grecs, et subsistant encore au temps d'Alexandre, d'après laquelle l'Indus et le Nil n'étaient qu'un même fleuve, comme le Nisa occidental, berceau de Bacchus, et le Nisa oriental, c'est-à-dire le Paropamisus, une seule montagne?

elles embellies, rendues habitables et fertiles; les villes furent bâties et fortifiées, les routes tracées et pavées; elles creusèrent des bassins, construisirent des flottes, établirent les comptoirs, les échelles, les échanges, les foires, les caravanes; elles introduisirent les premières communications entre les peuples; elles creusèrent les grottes, bâtirent les temples, les nécropoles, les pyramides, les obélisques et les autres sortes de monuments; et quels qu'aient été les écarts de leur puissance et les abus introduits dans la suite des temps, leur empire fut légitime dans l'origine, et il contribua au bonheur et au salut de l'espèce humaine.

La civilisation privilégiée des castes sacerdotales consistait principalement dans les traditions religieuses. Aussi, quoique leur science et leur pouvoir fussent universels, qu'ils embrassassent toutes les branches de la culture civile, et qu'ils pénétrassent toutes les parties de la vie publique, toutefois, ils concernaient spécialement les choses sacrées. La religion prédominait dans ces temps voisins de la naissance du genre humain, malgré l'accroissement de la barbarie et de la corruption, parce que les hommes ne s'étaient point encore éloignés de l'ordre naturel et primitif. L'Idée, quoique déjà enveloppée de ténèbres par les causes que nous indiquerons bientôt, était cependant, pour l'esprit humain, son point de départ dans toutes ses œuvres; de l'Idée, comme d'une source, venait ce je ne sais quoi de grandiose, de magnifique, de colossal, qui resplendit dans les monuments et dans les autres choses de l'antique Orient, dont les ruines admirables subsistent encore et résistent à l'action destructive du temps. La société primitive était, pour ainsi dire, ontologique, synthétique et idéale; d'où il est facile de comprendre la prééminence qu'y obtinrent les prêtres et les croyances. Les sanctuaires et les autres lieux consacrés par la religion, répandus dans l'Ethiopie, la Haute Egypte, la Lybie, à Memphis, à Naucratis, à Ellora, à Eléphanta, à Salsette, à Persépolis,

dans l'Assyrie, l'Asie Mineure, la Grèce, l'Epire, l'Ibérie, l'Italie, chez les Celtes [1], les Scandinaves [2], les Mexicains [3], les Muyscas [4], les habitants de l'Orénoque [5] et de l'Océanie [6], étaient le siége du commerce, des assemblées civiles, des lois, des jugements, de l'enseignement, non moins que du culte et des doctrines sacrées. Et il était naturel que le temple servît de forum et de rendez-vous aux peuples, d'école aux jeunes gens, de place aux négociants, puisqu'il était le *scheschinah* de l'Idée [7], qu'il était, pour ainsi dire, l'Idée localisée, le cœur de l'organisme social, le principe de l'ordre public, la source de tout perfectionnement

1 Chez les populations kimriques, le culte des pierres était dominant et se réunissait aux devoirs rendus aux morts; mais il n'est pas facile de déterminer l'usage spécial des monuments qui attestent ce culte, comme les dolmens, les kromlechs, les peulvens, les menhirs, les *stone-henge*, le ciottolo de Cornouailles, etc.

2 Il paraît que les nations scandinaves et les autres populations germaniques ne s'assemblaient pas seulement dans des temples, mais près de certains monticules ou tertres, comme le Tings-Hog, qui se voit encore près d'Upsal.

3 Les téocallis ou pyramides tronquées, les pyramides entières, les temples et autres monuments semblables, comme ceux qui se voient intacts ou ruinés à Cholula (ou Chorultécal), Teotihuacan, Papantla, Mitla, Culhuacan, Uchemal, Ytzalane, Utatlan, Patinamit, Amatitlan, Copan et autres lieux dans le Mexique et le Guatimala.

4 Les chunsua (ou sanctuaires) d'Iraca et de Sogamozo dans le pays de Cundinamarca, aujourd'hui Bogota.

5 Le Botuto, tombeau sacré des peuples du Haut-Orénoque.

6 Les moraï (tombeaux) de la Polynésie.

7 Dans un sens plus précis, le véritable scheschinah des Egyptiens était la baris ou vaisseau sacré, comme l'arche chez les Hébreux, et sous quelques rapports, le carroccio dans les républiques italiennes du moyen-âge. Nous parlerons ailleurs du symbole égyptien. Touchant le carroccio, voyez Ricordano MALASPINA (chap. 164), Vincenzo BORGHINI (*Discorsi*. Firenze, 1755, tom. II, p. 31, 32, not.), MURATORI (*Dissert. sop. le antich. ital.*, Napoli, 1752, diss. 26, tom. I, p. 347-50), et SISMONDI (*Hist. des répub. ital. du moyen-âge*, chap. 6, édit. Bruxelles, 1826, tom. I, p. 255).

civil. La pensée et l'action des hommes y étaient sanctifiées et informées par la religion ; là résidait l'oracle, c'est-à-dire, l'Idée parlante, l'Honover rendu sensible, le Λογος humanisé, la parole authentique et divine, par laquelle le sacerdoce gouvernait le présent, et préparait l'avenir. Cet usage remonte certainement à des temps encore plus anciens ; car, sans imiter quelques savants, qui font de la tour de Babel, aussi bien que des obélisques, des pyramides et des labyrinthes, autant de gnomons, d'hydromètres ou d'observatoires, nous pouvons regarder comme probable que ce monument, et les autres édifices dont nous parle la Genèse [1], ont servi aux réunions commerciales, civiles et religieuses des peuples. Quoi qu'il en soit, on ne peut mettre en doute que ces constructions n'aient été l'œuvre de ces tribus industrieuses et savantes d'où sortirent ensuite les castes sacerdotales, qui jetèrent, avec les fondements des temples, ceux de leur autorité. L'histoire mythique des Hellènes conserva un souvenir obscur de ces laborieuses et habiles générations dans ce qu'elle nous raconte des Cabires, des Curètes, des Corybantes, des Carcines, des Telchines, des Dactyles, des Synthiens, des Cyclopes, des Dioscures [2], dieux et hommes, prêtres et artisans tout à la fois, que nous trouvons dans tous les lieux de l'ancienne Grèce, et dans lesquels, malgré les récits les plus absurdes et les plus disparates, toutes les traditions s'accordent à nous montrer les auteurs de la civilisation hiératique des Pélasges, et les maîtres de cet art étonnant,

1 *Gen.*, IV, 17; X, 10, 11.

2 Voyez sur ces personnages mythiques deux mémoires de FRÉRET (*Mém. de l'Acad. des inscrip.*, tom. XXIII; hist., p. 20-49, tom. XXXII, hist., p. 9-18); SAINTE-CROIX (*Rech. hist. et crit. sur les myst. du pag.*, *rev. et corr. par Sacy.* Paris, 1817, sect. 2, tom. I, p. 36-108. *Des anciens gouv. fed.* Paris, an 7, p. 329, seq.), et CREUZER (*Dionysus*, Heidelbergæ, 1809.— Comment. 2, p. 131-193. *Rel. de l'ant.*, *trad. par Guigniaut*, tom. II, part. I, liv. III, sect I, chap. 2, p. 275-325).

qui sut creuser les montagnes de Béotie [1], et peut-être de Crète [2], et bâtir les murailles éternelles d'Epidaure [3], de Lycosure [4], de Tyrinthe [5] et de Mycènes [6]. Ainsi, l'architecture, cette reine des arts, eut, en Occident comme en Orient, une origine sacerdotale, et rivalisant avec la nature, par la solidité et la grandeur de ses œuvres, elle s'éleva si haut, qu'elle ne fut jamais égalée dans les temps qui suivirent.

La première forme de l'ordre des castes est certainement la meilleure dans ce genre de gouvernement, et la seule possible dans les temps où elle s'établit. Mais la bienfaisante influence de la caste sacerdotale se montra surtout dans l'institution des premières colonies, qui furent fondées, dirigées, élevées, polies, augmentées par la religion. Même dans des temps plus modernes, nous avons vu se renouveler les mêmes succès, et quoique depuis on ait changé de mé-

1 Voyez la description des immenses excavations faites dans la plus haute antiquité, pour l'écoulement des eaux du lac Copaïs, dans STRABON, (lib. IX. — Amstelod., 1707, p. 623, 624). Consultez encore FRÉRET (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. XLVII, mém., p. 14, 15), BARTHÉLEMY (*Voy. d'Anach.*, chap. 34), et NIEBUHR (*Hist. rom.*, *trad. par Golbéry*. Bruxelles, 1830, tom. I, p. 162).

2 Le labyrinthe souterrain de l'ancienne Gortyne, aux pieds du mont Psiloriti (l'antique Ida), décrit par Tournefort et les autres voyageurs, est en partie l'œuvre de l'homme, et rappelle les anciens Crétois qui, selon Diodore, étaient Troglodytes, comme les habitants de la vallée d'Ipsica en Sicile, et de la ville d'Indjighiz, dans la Roumélie ou ancienne Thrace.

3 Les murs cyclopéens de Malvoisie, que Barbié du Bocage croit être les restes d'Epidaure Limère, furent remarqués et décrits pour la première fois par Castillan, dans ses lettres sur la Morée (Paris, 1820, lett. 6, tom. I). Cette description, faite par un homme de l'art et un homme des plus habiles, peut donner une idée des constructions polygonales des anciens.

4 Selon Pausanias, Lycosure, en Arcadie, fut la première cité du monde, et elle fut fondée par Lycaon, fils de Pélasgue (VIII, 2, 38).

5 Sur les murs cyclopéens de Tyrinthe, voy. Pausanias (II, 16, 25. — VII, 25; IX, 36).

6 Sur les murs cyclopéens de Mycènes, voy. *ibid.* (II, 16; VII, 25).

thode, je ne sais quel profit et quel avantage la civilisation en a reçu. Il y a un fait bien certain, c'est que la religion seule peut civiliser les peuples barbares et sauvages, les rendre humains, justes, bienfaisants et commerçants. Au moyen de son influence, le trafic des marchandises devient à son tour un échange d'idées, d'affections, de doctrines : elle seule peut tempérer la cupidité mercantile, adoucir les moyens de la conquête et ses effets, quand la nécessité ou l'ambition la rend inévitable, pourvoir à la félicité des nations conquises, et donner des obstacles ou un remède efficace à une infinité de maux. Depuis un ou deux siècles, on a voulu placer le commerce en dehors de la religion, avec quels résultats et quel profit pour les nations étrangères, l'histoire nous le raconte. Certes, les annales de quelques colonies anglaises ou hollandaises, d'Afrique et d'Amérique, provoquent bien souvent l'horreur du lecteur, et elles égalent ou surpassent en inhumanité, en férocité, l'histoire des tribus anthropophages et des conquérants tartares [1]. Les Portugais et les Espagnols eux-mêmes commirent des actes infames et cruels; toutefois, dans les colonies catholiques l'empire de la religion fut plus efficace, parce que les naturels des pays conquis trouvaient dans le sacerdoce une protection paternelle et respectée [2]. La mémoire des Pizare, des Almagro, des Carvajal, des Valverde, est digne d'une éternelle exécration; Fernand Cortez, Alphonse Albuquerque, proclamés grands par un siècle d'adulateurs, ne méritent pas beaucoup plus de réputation; mais à côté de ces noms redoutables, on trouve ceux de Pierre de la Gasca [3], de Barthélemy d'Olmedo [4], de Barthélemy Las Casas [5], et d'un grand nombre d'autres

1 Comte, *Traité de législation*, liv. v, chap. 8, 9, 10, 11.

2 *Ibid.*, chap. 13. Voyez aussi les lettres sur le Mexique, par M. Chevalier, imprimées dans le *Journal des Débats*.

3 Robertson, *Hist. of. Amer.*, 6.

4 *Ibid.*, 15.

5 *Ibid.*, 13.

prêtres et de missionnaires sur lesquels se repose doucement l'âme du lecteur ; on rencontre celui de l'admirable Xavier, modèle de générosité, de sagesse, de piété, de zèle, de force d'âme, de mansuétude, dont le nom, béni sur les plages infortunées de l'Inde, se fit admirer même des acatholiques des siècles suivants [1]. En tout cas, je crois que le commerce chez les peuples éloignés et étrangers à notre civilisation ne profitera véritablement à l'espèce humaine, que quand chaque compagnie de trafiquants sera accompagnée et relevée par une mission religieuse. Et quand je dis mission, le mot seul détermine de quel culte et de quelle communion je veux parler : car le nom de mission est une antilogie, partout où manquent, avec le sacerdoce légitime, la constance prudente du zèle et l'efficacité de l'enseignement.

Les premiers prêtres païens ayant reçu par héritage et conservé en partie la tradition primitive, les sanctuaires furent les écoles de la doctrine acroamatique. Mais ils ne se contentèrent pas du rôle de conservateurs de ce précieux dépôt, en le cultivant, en le multipliant, ils furent les inventeurs de la philosophie. La science hiératique embrassait deux portions distinctes : l'une purement traditionnelle et circonscrite, l'autre scientifique, progressive et se développant. La première se composait de la formule idéale (altérée, mais non détruite par les erreurs qui s'y étaient jointes et que nous décrirons bientôt), des mémoires historiques sur l'origine et les révolutions générales du monde, et sur les malheurs particuliers de la propre nation, des observations et de l'expérience antérieures touchant la culture, la médecine, l'hydraulique, l'architecture, et toute l'encyclopédie théo-

1 Claude Buchanan s'exprime ainsi : « Saint François Xavier avait parmi » les Anglais instruits la réputation d'un grand homme... Ce qu'il a écrit » annonce qu'il avait du savoir, un esprit original et une grande force de » caractère. » (*Nouv. ann. des voy.*, par Eyriès et Malte-Brun, tom. XXII, p. 356.)

rique et pratique que l'on possédait alors. La seconde embrassait l'explication de la formule, c'est-à-dire, les spéculations philosophiques et les accroissements successifs des autres doctrines. Ceux qui veulent arracher des annales de la philosophie l'antique science des prêtres, ne doivent pas avoir fait une grande attention aux doctrines contenues dans les Oupanichads et à toutes les mythologies anciennes, dans lesquelles on retrouve d'une manière expresse et manifeste tous les caractères propres aux systèmes philosophiques. Ces systèmes s'appuyaient à la vérité sur une base traditionnelle mêlée de vrai et de faux ; mais l'explication systématique de cette formule était le travail du génie réflexif, et elle procédait selon la teneur d'une déduction philosophique. D'où il suit que les théories spéculatives des temps postérieurs ne sont que de simples développements et des modifications de cette doctrine primitive, comme nous le verrons en parlant, soit des écoles de l'Inde, dont la substance est empruntée aux Oupanichads, soit des écoles de la Grèce, qui, quoique fondées par des laïques, eurent également un principe hiératique, pélasgique ou oriental. De telle sorte que s'il fallait écarter de la philosophie les doctrines sacerdotales, parce qu'elles se rattachent à la tradition, Pythagore, Platon, Aristote, Zénon, Plotin, et tous les plus grands sages de l'antiquité ne seraient pas philosophes ; et il faudrait également refuser ce titre aux penseurs les plus éminents de l'époque moderne, qui furent guidés et inspirés par le christianisme. Car leurs doctrines ont un fondement traditionnel, sans excepter celles que l'on donne comme libres ; la seule différence qui existe entre les unes et les autres, c'est ce qui distingue les traditions légitimes de celles qui sont capricieuses et fausses. On peut donc regarder la philosophie comme née à l'ombre des temples et par l'œuvre des prêtres, durant la première époque du gouvernement des castes. Et, en parlant en général,

cela paraît hors de tout doute, parce qu'il est probable que, dans les temps antérieurs, la formule idéale, en partie altérée, en partie conservée par la multitude, ne fut ni développée ni perfectionnée ; d'où il s'ensuivit qu'il y eut une religion, et non une philosophie. Quoi qu'il en soit, je regarde comme certain que celle-ci naquit dans les temples et au milieu des colléges des prêtres, car la religion fut dans tous les temps la mère et la nourrice de la spéculation.

Outre que les prêtres conservèrent et accrurent la science acroamatique, ils furent encore en partie les créateurs de la doctrine exotérique et populaire, laquelle résidait principalement dans les symboles et dans les mythes, en ce qui touche aux vérités idéales et à la science des faits. Quelques ingénieux critiques et quelques philosophes allemands attribuent la formation de la symbolique et de la mythologie au caprice du vulgaire, en lui donnant pour origine l'instinct, le hasard, l'imagination, et en écartant toute ombre de concert, de calcul, de fraude ; ce qui s'accorde, je ne sais trop comment, avec les données de l'histoire et les lois de notre nature. Il y a certainement bien peu d'hommes capables de comprendre que le mythe de Marsyas ait pu avoir l'origine que lui assigne O. Muller, bien que Strauss, qui rapporte la dissertation de l'érudit et sagace philologue, paraisse s'en contenter [1]. Il est vrai que le peuple peut, par des additions et des développements successifs, embellir et transformer les mythes, surtout les mythes historiques dont il est en possession, mais jamais il ne pourra créer complètement des symboles et des mythes doctrinaux. La raison qui en est manifeste est celle-ci, c'est que la doctrine exotérique correspond toujours plus ou moins à la doctrine acroamatique, dont elle est l'expression et la forme extérieure. Or, comment la multitude grossière et ignorante

1 STRAUSS, *Vie de Jésus*, tom. I, part I, introd., § 14, p. 94, seq.

pourrait-elle créer l'emblême de ce qu'elle ignore? La symbolique et la mythographie philosophique, scientifique et même historique, en ce qui touche aux souvenirs les plus importants, doivent être l'œuvre de ceux qui possèdent les notions idéales et la science des traditions, c'est-à-dire, au corps hiératique. On peut concéder au plus que la foule compose avec son imagination inculte les éléments bruts et matériels des symboles et des mythes; mais leur organisation est l'ouvrage du sacerdoce, qui, recevant des mains du peuple les matériaux grossiers, les réunit, en modifie la composition sur le concept des choses qu'ils doivent signifier; il est semblable en ceci à ces architectes qui, recevant les pierres et les matériaux au sortir de la carrière, les dégrossissent, les polissent, les taillent et en construisent l'édifice.

On aurait une idée inexacte et imparfaite du travail hiératique, si on se le figurait comme une simple conservation et un développement des doctrines antérieures. Pour les raisons que nous verrons bientôt, l'enseignement primitif s'était corrompu, et en grande partie perdu, en donnant lieu à des erreurs et à des différences notables; chacune des tribus civilisées qui composaient les castes supérieures, avait une doctrine qui lui était plus ou moins propre et qui différait de celle des autres, tellement que l'unité et la force de la caste dominante auraient été altérées, ou même anéanties par ces discordances, si on n'y avait apporté un remède convenable. L'accord des diverses traditions, et par conséquent la réforme de la doctrine traditionnelle, au moyen d'une restauration philosophique de la formule primitive, fut l'œuvre principale des anciens sages. Sans cette réforme, on ne pourrait rendre raison de l'unité qui existe dans les croyances sacerdotales; car, qui pourrait croire que toutes les tribus brahmaniques aient professé dès le principe la doctrine des Védas? Cette réforme nous est attestée par l'unité du code sacré, compilé par Vyasa, personnage mythique, publié par

les Brahmanes comme la règle de la foi et du culte public, et accepté par la nation comme divin, parce que l'on croyait qu'il contenait l'expression la plus exacte de la doctrine révélée dès le commencement. Les livres sacerdotaux étaient, comme les oracles, réputés inspirés et divins, parce que l'Idée était regardée comme parlant par les uns et par les autres, tant était vif et présent le souvenir de la révélation 1. Mais cette réforme et cette concordance des doctrines furent plutôt une synthèse des différentes croyances, et comme un choix fait parmi elles, que la préférence de l'une sur l'autre; parce que, étant toutes regardées comme opinions traditionnelles, elles étaient toutes plus ou moins également authentiques. Cette réforme dut s'exercer plutôt sur la partie mythique et exotérique que sur la doctrine intérieure, celle-ci étant à peu près la même dans les différents systèmes, et contenant la même somme de faux et de vrai. Le caractère syncrétique de cette réforme se remarque dans les monuments qui en restent, par exemple, dans l'Avesta, et plus encore dans les Védas; soit que ces compositions aient été l'œuvre d'un seul, ou bien comme une compilation de différents écrits antérieurs, ce qui paraît plus probable. La religion de l'Inde, selon le concept des Védas, est manifestement l'union de divers cultes, et surtout du Sivaïsme austral et presque indigène, et du Brahmisme boréal, tenant plus de l'étranger; et là se trouve le germe du Vichnouisme, qui se répandit beaucoup plus tard, et qui est presque un Brahmisme renouvelé. La distinction même des quatre Védas, la différence qui existe entre eux et surtout entre les trois premiers et l'Atarva, plus moderne d'idées et de style, confirme notre opinion, qui n'est pas moins applicable à l'antique religion des Egyptiens. En effet, quoique les livres hermétiques soient perdus, la trace de plusieurs cultes dif-

1 *Teor. del sovran.*, not. 63, p. 428, 429.

férents est manifeste dans les traditions égyptiennes que nous ont transmises les Grecs, et elle concourt à nous montrer dans l'Iran le berceau commun de ces diverses croyances qui, dans les temps suivants, se répandirent sur les rives du Godaveri, du Gange, de l'Astaboras et du Nil.

Il est certain que ces réformes n'eurent pas lieu seulement à l'établissement de l'ordre des castes, mais qu'elles furent renouvelées dans la suite, quand les rendirent opportunes les discordances intestines de ceux qui conservaient la science acroamatique, et l'influence corruptrice de la mythologie sur cette dernière. Tous les chefs de secte de l'antiquité, ou sortirent du sacerdoce, ou du moins travaillèrent sur les documents hiératiques, en se donnant comme théologiens plutôt que comme philosophes, et comme restaurateurs plutôt que comme innovateurs. Tels nous apparaissent Bouddha, Thoth, Zoroastre, Confucius, Numa, Pythagore. Je ne crois pas que l'on puisse produire à l'encontre un seul exemple concluant. Et il n'y a rien là de merveilleux, car l'innovation n'est possible dans le cercle des vérités idéales, qu'autant qu'elle est négative, comme celle des modernes, dont la rare et admirable originalité consiste à attaquer en tout ou en partie les données de la religion, et à substituer le néant à la realité ; artifice semblable à celui d'un habile calculateur, qui voudrait perfectionner l'arithmétique en substituant le zéro à l'unité. Mais, même au milieu de nous, le petit nombre de ceux qui ne se contentent pas de négations et qui veulent du positif, est forcé, bon gré, mal gré, de le tirer de la religion ; parce que la prétention d'inventer des principes est telle, qu'il semble aujourd'hui permis de s'en moquer. La seule invention possible dans les matières spéculatives se réduit à trouver *le nouveau dans l'antique* [1], en prenant l'idée du

[1] *Teor. del sovr.*, num. 199, p. 283, not. 98, p. 463, 464.

vocabulaire, patrimoine intellectuel des nations, que la religion leur a donné : car dans toutes les parties du monde sans exception, la classe hiératique enseigne la première l'alphabet et l'écriture aux nations; et si les laïques se vantent quelquefois de remplir cet office, ils ne s'aperçoivent pas qu'ils sont de simples répétiteurs. De même que, selon Galilée, le philosophe naturel est celui qui sait lire dans le grand livre de la nature ; de même le philosophe spéculatif est celui qui sait lire le mieux dans le monde de l'art et dans le livre des traditions ; et comme, selon l'illustre Italien, les caractères naturels sont écrits dans la langue mathématique [1], ainsi ceux des arts sont gravés dans un idiome poétique, mythique, symbolique, qui est tout à la fois populaire et sacerdotal. La réminiscence platonique a quelque chose de solide, pourvu qu'on l'entende de l'espèce et non pas de l'individu : car le vrai réside dans les langues démotique et hiératique (dont l'une n'est que la traduction de l'autre), et qui sont les mémoires des nations et les souvenirs du genre humain.

Si les anciens réformateurs furent surtout théologiens en travaillant sur les traditions, ils remplirent cependant les fonctions des philosophes, en expliquant ces traditions, en les illustrant, en les expurgeant, en s'efforçant de les faire concorder ensemble. C'est pour cela que la philosophie païenne

1 GALILÉE, *Dial.* Op., Milano, 1811, tom. XI, p. 71, 72. La même pensée se retrouve dans le *Saggiatore*, rendue par ces admirables paroles : « La » philosophie, » (c'est-à-dire la science de la nature, dans le style de Galilée,) « est écrite dans ce livre immense qui se tient continuellement ou» vert devant nos yeux (je veux dire l'univers), mais il ne peut être com» pris, si l'on n'en entend auparavant la langue, et si l'on ne connaît les » caractères avec lesquels il est écrit. Il est écrit dans la langue mathéma» tique; et les caractères sont les triangles, les cercles, et les autres figures » géométriques, sans lesquelles il est impossible d'en entendre humaine» ment le langage. » Op., tom. VI, p. 229.

suppléait naturellement à la religion altérée et imparfaite, par où elle s'écartait sous ce rapport de ce qu'elle est raisonnablement, et de ce qu'elle doit être auprès des véritables possesseurs de la révélation. C'est pour cela que si la philosophie doit être dans un état de dépendance envers le christianisme, qui lui présente, avec les notions idéales, la science parfaite des principes, elle pouvait revendiquer pour elle-même une certaine supériorité sur le culte, chez les nations païennes, puisque non-seulement elle expliquait la formule traditionnelle, mais, autant que possible, elle la corrigeait, en ramenant les esprits vers la révélation primitive, au moyen de la raison. Il faut remarquer cependant que la raison ne pouvant jamais s'élever plus haut que la parole dans la connaissance des principes, elle était forcée de corriger la religion par la religion elle-même, au lieu d'employer pour cela ce que les modernes appellent subtilement la raison pure, qui est une chose aussi raisonnable et aussi réelle que le serait, par exemple, un cercle sans étendue. De telle sorte que l'œuvre initiale de la philosophie se réduisait à choisir entre les différentes traditions, et à se servir des unes pour corriger et restaurer les autres. Souvent une doctrine plus ancienne et plus oubliée était opposée à une doctrine nouvelle et dominante; d'où il résulte que dans ce cas, la philosophie devait paraître religieuse ou irréligieuse, selon les rapports sous lesquels on la considérait. En effet, le désaccord d'une secte avec les cultes établis pouvait provenir de son accord avec un culte meilleur, mais vieilli; comme on le voit dans Pythagore, dans les Eléates, dans Socrate, Platon et les Alexandrins, qui étaient beaucoup plus orthodoxes que le paganisme de leur temps. Ce qui ne peut arriver sous le règne de cette foi qui renouvela la plénitude de la vérité primordiale, et qui, en vertu d'un privilége divin, ne pouvant vieillir, communique au dépôt qu'elle conserve la vigueur d'une éternelle jeunesse.

Hors de ce règne divin et perpétuel de la vérité, la philosophie peut produire deux résultats opposés, selon les principes d'où elle part et la méthode avec laquelle elle procède : l'un de corriger et de restaurer en partie, l'autre d'effacer entièrement les enseignements de la tradition primitive. Dans le premier cas, la philosophie est salutaire et cause de perfectionnement ; et quoiqu'elle soit hérétique, relativement aux doctrines hétérodoxes reçues, elle a avec la révélation primitive une relation contraire ; car l'hérésie dans l'hérésie se rapproche de la doctrine orthodoxe, si elle ne la reproduit pas complètement. Dans le second cas, elle est funeste et acatholique sous tous les rapports, parce qu'elle contredit également l'antiquité et les faibles parties qui en restent, et qu'elle introduit une négation absolue des vérités idéales. Cette distinction est applicable aux temps qui précédèrent le christianisme, comme à ceux qui le suivirent. Ainsi, par exemple, le monothéisme de Socrate et l'atomisme de Leucippe et de Démocrite sont deux hérésies par rapport à la religion de leur temps ; mais l'une faisait remonter les esprits aux traditions anciennes, dont l'autre les éloignait davantage. Dans les temps modernes, les doctrines de Malebranche et de Leibniz présentèrent l'image de véritables schismes, relativement au cartésianisme, fils légitime de la réforme, et elles furent en même temps un retour vers les véritables doctrines ; tandis que dans le matérialisme et le naturalisme dans lesquels tombèrent les théories sensualistes, l'hétérodoxie n'est pas compensée par la présence de son contraire. Ces rapports n'auront rien d'étonnant, si l'on considère que le paganisme fut l'hérésie de la révélation primitive, comme les hérésies et l'incrédulité moderne sont la rénovation de la gentilité et un second paganisme. Aussi, de même que le judaïsme fut un peuple choisi, et la synagogue une réunion de tribus sœurs ; de même le christianisme est une société de races élues, et l'Eglise une alliance

d'états et de nations. Et comme dans les siècles passés le paganisme alla se répandant de plus en plus dans le genre humain, et l'orthodoxie s'effaçant dans la famille élue par les schismes successifs d'Ismaël, des Céthuréens, des Iduméens, de Jéroboam et de Samarie; ainsi le paganisme ressuscité et renouvelé diminua continuellement le troupeau fidèle, par une triste succession de félonies et de révoltes, depuis Simon et Arius jusqu'aujourd'hui. Si l'on entre ensuite dans les particularités, on trouve d'admirables analogies entre les deux cycles hérétiques, dans la marche et dans l'ordre de leur développement : analogies nécessaires, puisque, dans les deux cas, l'hérésie est l'altération d'une seule formule idéale, partie intelligible et partie sur-intelligible. Mais cette comparaison entre l'hétérodoxie renouvelée des nations chrétiennes et celle du paganisme demanderait un long développement, et, de plus, elle est étrangère à notre sujet présent.

Quand les premières castes sacerdotales s'établirent, la formule idéale avait déjà perdu de son intégrité et de sa pureté natives. Nous en avons fait précédemment la remarque, mais nous devons maintenant chercher la manière dont s'est opérée cette altération, puisque tel est l'objet principal de ce chapitre. La formule s'altéra de plusieurs façons : d'abord, en s'obscurcissant, en perdant une grande partie de sa splendeur naturelle; ensuite, en se partageant et en laissant de côté beaucoup d'intelligibles de la plus haute importance; finalement, en se dépouillant de son unité organique, et en se résolvant en une multitude désordonnée de concepts sans lois et sans accord. Beaucoup de causes avaient concouru à produire ces différents effets; les unes provenaient de l'esprit humain, les autres de l'ordre social, les autres enfin de la religion elle-même. Soumettons à une courte analyse ces diverses causes objectives et subjectives de l'altération, que la connaissance idéale eut à subir dans la suite des temps.

L'obscurcissement de l'Idée fut le premier pas de l'homme dans la voie de l'erreur. De l'obscurité naquit la confusion ; car il est facile et naturel ordinairement, et presque nécessaire, de confondre, de regarder comme identiques des concepts qui ne sont point accompagnés d'une certaine clarté. La confusion altéra la formule, en la mutilant et en la blessant dans ses parties vitales ; car on ne peut mettre un intelligible à la place d'un autre, sans faire disparaître entièrement l'un des deux. En effet, en confondant deux concepts, ou bien il en résulte un troisième dans lequel les deux autres se trouvent altérés et tronqués, ou bien l'un s'efface et disparaît pour ne laisser subsister que l'autre seulement. La confusion altère en outre cet admirable organisme de toute la formule, en vertu duquel chacun de ses membres se trouve à sa place, et conserve les rapports qu'il doit avoir avec les autres termes. Mais cette organisation dépend de la connaissance claire que l'on a de l'Idée, et de la véritable valeur de chacun de ses membres ; car si la connaissance s'obscurcit, si un terme se confond avec l'autre, il est trop facile de transporter les intelligibles restants, en substituant à leur disposition harmonique un ordre arbitraire et absurde, qui est un véritable chaos. Ainsi, par exemple, ceux à qui l'intuition réfléchie de la vérité n'est pas familière, ne trouveront rien d'évidemment absurde dans cette proposition : *l'existant est l'être ;* ou bien dans cette autre : *l'existant produit l'être*, quoique l'une exprime la confusion, et l'autre l'interversion absolue de la formule idéale, et qu'elles la détruisent toutes deux. Obscurité, confusion, partage et désorganisation furent donc les différents degrés que parcourut la formule idéale en s'éloignant de la perfection primitive.

La première cause de ces désordres du côté des hommes, fut la domination des sens et de l'imagination sur la raison. Tout système erroné de philosophie et de religion dépend de la substitution des sensibles aux intelligibles, d'une for-

mule imaginative à la formule rationnelle, et d'une fantasmologie capricieuse à la véritable idéologie; d'où résulte la confusion de l'Etre avec l'existant, et l'échange mutuel, suivant que l'un des deux concepts l'emporte sur l'autre. Nous verrons bientôt de quel côté se trouve la prééminence. Mais comme cette substitution n'est possible qu'autant que l'on part de l'existant, la fantasmologie doit naître de l'abandon du procédé ontologique, en faveur de la méthode opposée, que celle-ci soit proprement psychologique, ou cosmologique, ou d'une autre nature. Ainsi, par exemple, le cosmologisme céleste produisit le polythéisme grec; au lieu que le psychologisme préparatoire de Socrate, quoique très-réservé, nuisit peut-être en quelque chose à l'unité des idées platoniciennes, et aplanit la voie au génie sensualiste du philosophe péripatéticien. Mais la prédilection pour la méthode psychologique est un effet de cette corruption, née avec notre nature, qui nous incline à nous reposer dans les choses sensibles, et à placer en elles, ou autant dire en nous-mêmes, dans le sentiment et dans l'amour de nous-mêmes, notre dernière fin; car il est nécessaire que nous cherchions le principe de la connaissance et de la déduction là où tendent le plus vivement nos désirs, d'où il suit que la sortie du second cycle créateur répond à l'entrée du premier. De cette manière, le désordre pratique de l'homme vicie sa morale spéculative, et celle-ci corrompt la méthode, et avec elle toute la science. En effet, l'ontologisme ne peut régner dans la science, si l'homme ne vit, pour ainsi dire, mentalement dans l'Idée, et ne prend d'elle son point de départ; ce qui ne peut certainement arriver, quand déchu de cette hauteur, il est plongé et enfoncé dans la fange des sens. La méthode psychologique ne pourra jamais élever l'esprit au-dessus de cette basse région, et le transporter dans un monde supérieur; de même que les nageoires du poisson et les pinces du scorpion ne peuvent suppléer à la puissance des ailes, et

s'appuyer sur l'air répandu dans les espaces du firmament. La raison du psychologiste, partant des sens, ne peut s'en débarrasser, sans annuler sa propre essence et cesser d'être ce qu'elle est. La cause en est que l'Idée réfléchie ne peut être atteinte, si l'on ne s'élève d'un bond jusqu'à elle, et non par degrés; si on ne la saisit d'une manière immédiate, directe, et pour ainsi dire de haute lutte, plutôt que pied à pied: vouloir arriver à l'ontologie en partant des sensibles, c'est une contradiction manifeste. Or, il est clair que la corruption de l'homme consistant précisément dans *la chute de son esprit de la hauteur idéale, dans la sphère basse des choses sensibles et de lui-même*, ce qui est l'inversion de la méthode ontologique et du procédé rationnel, il n'est pas possible de l'en faire sortir sans un aide externe et souverain, c'est-à-dire, la parole de la tradition. Celle-ci, n'étant jamais parfaite hors de l'ordre révélé et hiérarchique, il s'ensuit *que l'homme corrompu ne peut remonter des sens à l'Idée, sans le secours de la parole révélée et ecclésiastique.* La tradition ayant donc perdu sa régularité et son exactitude par la division des langues et des nations, par l'affaiblissement de l'organisme social et par son divorce avec l'église primitive, elle devint impuissante à maintenir l'ontologisme en vigueur, toutes les fois qu'elle fut privée du secours d'une nouvelle révélation et d'un enseignement authentique, divinement institué.

A ces causes s'en joignit une autre, déduite des conditions extérieures de la religion, c'est-à-dire, du langage, au moyen duquel les croyances se transmettent d'homme à homme et de siècle en siècle. Ce langage est symbolique, et les symboles sont de deux sortes: les uns communs et populaires, les autres scientifiques et employés par un petit nombre. Nous avons un exemple des uns et des autres dans le christianisme; là, les saintes Ecritures sont remplies d'emblêmes vulgaires, tandis que les écrits des Pères, des

conciles et des théologiens de tous les temps, en offrent beaucoup qui sont empruntés à la philosophie et aux autres sciences. Les symboles populaires naissent des sensibles, et représentent le vrai idéal d'une manière dramatique, sentimentale, affective; au lieu que les emblêmes doctrinaux sont tirés des sensibles relatifs, et expriment l'Idée avec des abstractions qui ne parlent point aux sens : les uns font de la vérité un fantôme, une image, une représentation; les autres une équation et une formule. Ils se ressemblent en employant des images et des concepts, pour représenter les intelligibles absolus, et les sur-intelligibles. L'anthropomorphisme sensible, considéré comme langage, est la base des symboles vulgaires. L'anthropomorphisme rationnel est le fondement des autres, comme on le voit, par exemple, dans l'emblême anthropologique, fréquemment employé par les auteurs sacrés, qui ont coutume de donner un corps à la divinité, et encore dans l'emblême psychologique d'Aristote, qui la représente comme un acte pur. Ces deux anthropomorphismes sont légitimes, si on les prend comme un pur langage ; ils deviennent erronés, toutes les fois qu'ils se substituent aux vérités qu'ils doivent simplement exprimer : bons et utiles comme symboles, absurdes et funestes comme doctrines. Or, le langage symbolique constitue en grande partie l'enseignement exotérique, lequel, se composant de signes pris des sensibles ou des intelligibles relatifs, c'est-à-dire, des existences, fait passer l'intelligence de l'homme par le troisième membre de la formule, pour arriver au premier. Ce procédé n'est pas psychologique, car le troisième membre de la formule n'intervient que comme langage et comme concept analogique; mais telle est l'efficacité des sensibles et des images sur l'esprit de l'homme, qu'il est incliné à s'arrêter, sans aller au-delà, dans l'apprentissage exotérique, par lequel il doit passer, et à le considérer comme le terme de son voyage, au lieu de l'employer comme un

simple instrument pour parvenir à la cime de la pensée contemplative. De cette manière, l'exotérisme devient une cause innocente d'erreurs, et la parole, sans laquelle la connaissance réfléchie de l'Idée n'est pas possible, se change en une pierre d'achoppement qui éloigne l'homme de la possession de l'Idée elle-même. Qu'est-ce, en effet, que l'idolâtrie et le polythéisme, sinon une symbologie convertie en doctrine, et la science exotérique échangée avec l'acroamatique? Ainsi, l'antériorité chronologique de l'exotérisme sur l'acroamatisme est une cause occasionnelle de la confusion et de l'inversion de la formule.

Nous avons déjà remarqué, qu'après la dissolution de la société primitive du genre humain, une partie des hommes conserva imparfaitement la civilisation, tandis que l'autre tomba peu à peu dans la barbarie, au fur et à mesure que l'unité nationale disparaissait, pour être remplacée par l'isolement domestique, ou la vie sauvage et errante dans les forêts et les déserts. L'Idée s'altéra chez les populations barbares et sauvages, en proportion de l'altération ou de la dissolution de l'état civilisé; et non-seulement elle alla s'obscurcissant, avec la confusion et la perte de l'organisme primitif, mais elle se restreignit dans les limites de l'espace, en perdant l'extension et l'immensité, ses priviléges. Quand le genre humain ne formait qu'un corps, la formule était tenue pour absolue et universelle, comme exprimant d'une manière précise l'unité très-simple de Dieu et l'unité complexe et harmonique du monde. Mais l'espèce étant partagée et divisée, quoique les nations qui survécurent n'eussent pas entièrement oublié l'universalité de la formule, elles commencèrent à l'amoindrir et à l'obscurcir, en unissant aux notions de Dieu et du culte une spécialité nationale. C'était en effet une chose toute naturelle, qu'après la perte de l'unité de l'espèce humaine, partie la plus noble de la création, on tronquât le concept de l'unité cosmique, et ensuite le dogme

de l'unité divine. Le polythéisme une fois né, chaque peuple eut ses dieux nationaux ; cette erreur se répandit tellement, que les peuples regardaient comme véritables et légitimes les divinités et la religion d'une nation étrangère, bien que pour eux-mêmes ils ne voulussent pas les accepter [1]. Le seul peuple élu et doué d'une révélation privilégiée conserva pure et intacte l'idée de l'unité divine, cosmique et humaine, tant par rapport à l'homme individuel, que par rapport à l'espèce entière ; aussi Jehovah nous est-il représenté dans les livres sacrés comme un *Dieu jaloux* [2], parce que seul il créa le monde, seul il commande à toute la création. Si Moïse sépare son peuple des autres nations, et lui donne un culte spécial, il le fait précisément pour conserver intact le monothéisme, et pourvoir à sa diffusion future. Il conçut l'essence de ce culte, comme devant durer éternellement, et comme destiné à devenir universel ; et il crut que la nation choisie était députée par la Providence pour constituer une seconde fois le genre humain. Ces idées se voient vivement et longuement exprimées dans les livres des prophètes, et se rattachent à l'essence des institutions mosaïques.

Les populations qui perdirent même l'unité nationale, et qui tombèrent dans l'état purement domestique, ou nomade et sauvage, introduisirent petit à petit la même spécialité dans les doctrines spéculatives, et le dernier résultat de cette voie rétrograde fut l'idolâtrie grossière des fétiches [3].

1 JUD., XI, 24. Les interprètes remarquent directement que la manière de parler de Jephté ne renferme pas la moindre approbation de l'idolâtrie, parce qu'elle est un argument *ad hominem ;* mais cela démontre précisément que les païens donnaient à leurs dieux un droit relatif et limité, et non universel et absolu. Voyez, sur la circonscription nationale des anciennes religions et de l'idée de Dieu, un mémoire de FOUCHER (*Mém. de l'Acad. des Inscr.*, tom. XXXVIII, p. 363-388).

2 *Ex.*, XXXIV, 14.

3 En employant le mot *fetisso*, je ne crois pas commettre un gallicisme, ni un néologisme inutile. D'un côté, ce mot est nécessaire en géographie

Le fétiche est l'Idée individualisée, la religion réduite au cercle étroit de la famille et à la taille de l'individu ; et il a avec le culte de la tribu et de la nation un rapport analogue à celui qu'a la dispersion sociale relativement au patriarchat et à toute autre communauté civile. Il faut remarquer encore que le culte grossier des fétiches, aussi bien que la vie plus sauvage, la barbarie plus profonde, un plus grand éloignement pour la civilisation, appartient comme en propre à la race nègre et aux malheureux et esclaves enfants de Cham, car on n'en trouve que bien peu d'exemples chez les Malais de l'Océanie et dans la race rouge d'Amérique [1]. Et encore,

et en histoire ; d'un autre côté, il n'est point d'une origine française, et les Français, comme les autres peuples, l'ont emprunté aux Portugais. Est-il après cela d'une origine portugaise, et les Portugais l'ont-ils formé du mot latin *fatum*, *fanum*, *fari*, d'où il aura été adopté par les nègres, puis par les négociants français, comme le veut *Des Brosses* (*Du culte des dieux fétiches*, 1760, p. 18) ; ou bien les navigateurs du Portugal ont-ils pris leur *feitisso* ou *fetisso* des nègres, et ceux-ci des Egyptiens, des Phéniciens ou des Chananéens, comme le prétend Gébelin (*Mond. prim. — Du gen. allég. et symb. de l'ant.*, p. 76, not.), c'est là une question qu'il ne m'importe pas de décider. J'aurai pu dire *Patechi* ou *Pataici*, en prenant le nom générique des plus anciens fétiches que l'on connaisse ; mais outre la nouveauté et l'affectation, je n'aurais pas été compris de tous.

1 Quelques écrivains se trompent en mettant les Manitous des indigènes de l'Amérique au nombre des fétiches. Ce qui distingue le fétiche, c'est l'exclusion de toute universalité de l'objet du culte, et par conséquent, l'individualisation absolue de l'idée divine dans une existence particulière. Or, les sauvages du Nouveau-Monde admettent généralement l'existence d'un Manitou suprême, qu'ils appellent grand esprit, maître de la vie, créateur des hommes, et ainsi de suite. Il est vrai que, outre celui-ci, ils reconnaissent une foule de Manitous secondaires, bons et mauvais, et qui président aux différentes parties de la nature ; mais, comme ils les croient subordonnés au Génie suprême, il est clair que le concept de ces êtres, emportant une dépendance de l'Etre supérieur, et une véritable hiérarchie de forces, diffère complètement de celui des fétiches de l'Afrique et de l'Australie (Volney, *Tabl. du clim. du sol des États-Unis*. Eclaircis., art. 5. — *Œuv.*, Paris, 1825, tom. iv, p. 450, 451, 452). Cette religion se réduit donc à

ces exemples ne se rencontrent d'ordinaire que dans des îles de médiocre ou de petite étendue, plutôt que dans les grands archipels ou sur les terres du continent, parce qu'elles sont un effet de la séparation forcée et de la vie solitaire. Chez les peuples caucasiens de l'âge moderne, cette honteuse superstition n'existe, que je sache, en aucun lieu; elle est rare parmi les Tartares, de sorte que l'Europe et l'Asie en paraissent presque expurgées, tandis qu'elle infecte depuis les temps les plus anciens toute l'immense Afrique, et qu'elle paraît avoir accompagné la race nègre dans ses émigrations en

un véritable polythéisme, peut-être moins sensuel que celui de la docte antiquité païenne. En effet, si le mot Manitou a le sens de *génie* ou *esprit*, comme le veut Volney (*Ibid.*, p. 473), et se rapporte, pour le sens comme pour le son, au *manes*, *mani-um* des Latins (et sanscrit d'origine), le culte grossier professé par les habitants des bords du Mississipi et du Missouri serait moins éloigné de l'origine orientale que celui des Grecs et des Latins dans le plus grand éclat de leur civilisation. Je suis à cause de cela incliné à croire que les Manitous particuliers, dont parlent plusieurs missionnaires et plusieurs voyageurs, ne sont pas des fétiches, comme l'affirme Des Brosses (*Du culte des dieux fétiches*, etc., p. 58, 59), mais des génies inférieurs, comme ceux de Volney; ce qui s'accorde avec ce que le docte président ajoute de ces sauvages, qu'ils adorent un bœuf ou un ours, et que, quand on leur demandait si ces animaux étaient l'objet de leur culte, ils répondaient que non, mais qu'ils vénéraient une espèce de bœuf ou d'ours invisible, et créateur de tous les animaux de cette espèce que renferme le monde. Ce concept obscur et confus d'universalité ne suffirait pas, peut-être, pour écarter des Manitous le soupçon du culte dont nous parlons; car on rencontre des traces de ce concept, même chez les Nègres d'Afrique, comme nous le montrerons ailleurs; mais, comme l'idée d'un Manitou suprême est assez généralement répandue chez les naturels d'Amérique, il est plus raisonnable de considérer la réponse de ces sauvages comme une allusion à l'opinion la plus répandue. Du reste, cette réponse est conforme à la croyance des Iroquois, rapportée par Lafiteau (Des Brosses, *ibid.*) sur certains archétypes de chaque espèce d'animaux existant dans le pays des âmes: croyance qui a une analogie manifeste avec les Fervers de l'Avesta, et qui l'emporte de beaucoup en finesse et en valeur idéale sur le concept grossier des fétiches. Mais cette matière des Fervers est si ample et si belle, qu'il ne faut pas en parler dans une note.

Océanie; car on en trouve l'usage ou les vestiges chez les Papous, les Alfouras et les autres peuplades noires ou bronzées de l'archipel de l'Inde, de la Polynésie et de l'Australie. Mais certainement, dans les temps de la plus haute antiquité dont nous parlons, le culte des fétiches devait être plus étendu, et occuper un grand nombre de pays qui s'en purgèrent ensuite; comme cela arriva pour une partie notable de l'Asie et de l'Europe, et pour la grande vallée du Nil, où il laissa peut-être comme ses vestiges, la zoolâtrie entée sur les rites des Pharaons, et, selon quelques-uns, le culte phénicien des Pataiques [1]. Quand les nations mères, conservatrices de l'union nationale et de la civilisation, eurent organisé le système des castes, en le substituant au patriarchat, chez les populations qu'elles réunirent et qu'elles humanisèrent, par leur réduction à l'état de castes inférieures, beaucoup d'entre ces dernières professaient l'idolâtrie des fétiches. Or, comme il était au-dessus des forces de l'homme de l'abolir entièrement, les réformateurs la conservèrent en apparence, en en écartant le plus possible l'élément individuel, et en la basant sur le culte général. Ainsi, en cessant d'être isolé et restreint dans les étroites limites de l'individu et de la famille, en s'élargissant peu à peu, en se répandant dans la tribu, dans la caste, dans la nation, en se subordonnant à une idée supérieure, le culte des fétiches perdit en grande partie son essence et devint un véritable polythéisme; car le polythéisme n'est autre chose que la religion des fétiches, augmentée et perfectionnée. Mais comme, dans cette propagation de rites et de croyances, chaque membre des agrégations nouvelles, en recevant d'autres idées et d'autres pra-

1 Voyez sur les Patèques ou Pataiques, MARIN (*Mém. de l'Acad. des Inscr.*, tom I, p. 40, 41); GÉBELIN (*Mond. primit. — Du génie allég. et symb. de l'antiq.*, p. 78); et CREUZER (*Dionysus*, Heidelbergæ, 1809, comment. 2, p. 131-148. *Relig. de l'antiq.*, tom. II, part I, p. 284, 285).

tiques, en possédait déjà qui lui étaient propres, il arriva que quand, par la prépondérance d'un homme ou d'une caste, un culte étendit ses concepts et sa domination, il participa plus ou moins des pratiques religieuses dont il prenait la place, et la religion qui en sortit dut être un composé d'éléments divers avec la prééminence de l'un d'entre eux, plutôt qu'un système sans complications. Aussi, dans l'histoire des fausses croyances, faut-il soigneusement distinguer l'époque durant laquelle un culte, réduit à ses termes les plus restreints, est plein de simplicité et se conserve tel, tant que ceux qui le professent demeurent isolés de l'époque suivante, pendant laquelle une société nouvelle venant à s'organiser, elle introduit avec elle une synthèse de plusieurs rites différents, avec la prédominance de l'un d'entre eux.

Les révolutions religieuses des anciens peuples sont à peu près inintelligibles, si l'on n'admet un double mouvement dans leurs croyances et leurs institutions. L'un de ces mouvements est rétrograde, et, naissant de la barbarie qui s'infiltre dans l'état, il la seconde, l'accompagne dans son accroissement et ses développements, et arrive, comme à son terme, au culte des fétiches, à l'état sauvage, où une fois parvenu, il s'arrête, parce qu'il ne peut plus aller plus loin; car c'est là le dernier degré de l'altération possible de la formule idéale, comme il est la suprême décadence de la vie civile. L'autre est un mouvement progressif; il suit la civilisation renaissante par l'œuvre des nations mères dans les débris des populations dispersées, en remontant jusqu'à une connaissance plus grande, ou jusqu'à la recomposition du vrai idéal auquel l'esprit de l'homme peut s'élever sans secours extraordinaires et avec l'aide des seules traditions survivantes. Le culte des fétiches, qui marque la fin de la première époque, est le commencement de la seconde; et la marche, de rétrograde qu'elle était, devient progressive, non point par les seules forces de l'individu ou de la société dans

laquelle elle a lieu, mais par la coopération civilisatrice d'une nation plus cultivée ; car il est indubitable que *la civilisation ne peut commencer dans un individu ou une société quelconque, sans stimulant ou subsides extérieurs* [1]. Les castes sacerdotales sorties des nations mères sont, pour l'ordinaire, le principe de la civilisation nouvelle ; en apprivoisant les populations grossières et abruties, elles sont comme forcées de conserver en partie les superstitions que celles-ci pratiquaient, et de leur assigner une place convenable dans la portion exotérique de l'enseignement. Il en résulte par conséquent ce syncrétisme que l'on remarque dans toutes les religions des castes, et le désaccord intrinsèque de leurs différentes parties ; comme par exemple, du Sivaïsme et du Brahmisme renouvelé, par l'œuvre des Vichnouistes, dans l'émanatisme indien. Aussi, de même que l'état des castes est un composé de populations différentes de culture et d'origine, leur religion est une synthèse de divers cultes, c'est-à-dire, de la notion idéale la plus exquise qui se trouve dans les castes supérieures, et de la superstition grossière, propre aux autres. L'artifice par lequel s'effectue l'union d'éléments si discordants, est la double doctrine acroamatique et exotérique ; car les instituteurs se prévalent des concepts et des rites populaires, pour organiser les symboles et les mythes, et composer l'exotérisme, expression de leur science. En s'appliquant à l'œuvre salutaire de restaurer l'Idée comme effacée dans les classes inférieures, les prêtres sont guidés par la déduction philosophique et par la tradition ; je dis comme effacée, parce que, même dans le culte des fétiches, on voit briller encore une trace de la vérité idéale. Aussi, la continuité de l'Idée n'est-elle jamais interrompue complètement, et l'art des philosophes ne consiste pas à créer les doctrines, mais seulement à les restaurer et à les perfectionner.

1 *Teor. del sovran.*, num. 105, p. 109, 110.

Ceux qui présupposent, selon la doctrine de Heyne, que le genre humain a pris son point de départ dans les sensibles, pour s'élever successivement jusqu'à la connaissance idéale, et qui renferment le cours universel des évènements dans une seule époque progressive et continue, ceux-là introduisent dans la philosophie de l'histoire une fausse règle, source féconde d'erreurs et de contradictions. Le genre humain fut homme, et homme parfaitement adulte, avant que d'être enfant. L'abus de sa liberté le flétrit, et le fit tomber dans une vieillesse précoce, c'est-à-dire, qu'il le ramena à l'enfance : car la vieillesse n'est, sous certains rapports, qu'un retour vers la faiblesse propre du premier âge. L'époque rétrograde est la chute de la virilité primitive, dans la faiblesse des enfants; l'époque progressive est le retour de l'enfance à l'âge viril. Ces deux époques ne sont cependant pas les mêmes pour toutes les nations, soit quant au temps, soit quant au mode; car le mouvement qui les constitue varie beaucoup en rapidité et en durée chez les différents peuples. Si l'on ne prend soin de les distinguer, on court risque de bouleverser la chronologie et l'histoire des nations; comme il arrive à ces philosophes qui, d'après leur hypothèse d'une seule époque progressive et continue, posent comme une règle universellement vraie, que plus il y a de parties grossières et sensuelles dans une religion, plus elle doit être antique; tandis qu'il faut attribuer à un âge moins éloigné tout ce qu'on y rencontre de plus exquis et de plus idéal. En raisonnant ainsi dans les autres matières, ces philosophes devraient regarder Cassiodore comme plus ancien que Cicéron, et le poète épique de Como au XIIe siècle comme moins récent que l'auteur de l'Iliade; et même le siècle de Béranger, en général, devrait être regardé comme antérieur à ceux d'Auguste et de Périclès. Cette règle peut avoir une application exacte ou fausse, selon la diversité des cas : elle est vraie dans l'époque secondaire et progressive, et fausse dans l'époque

antérieure et rétrograde. Car les choses allant en déclinant dans cette dernière époque, plus on descend dans le cours des temps, et plus les sens prédominent sur la raison, l'homme ne restant jamais stationnaire, et avançant toujours dans la barbarie, quand il ne fait pas de progrès dans la civilisation. Au lieu que si l'on remonte d'un autre côté vers les principes de l'histoire, plus on s'éloigne et moins on trouve d'obscurcissement dans la connaissance idéale, jusqu'à ce qu'arrivant au berceau des choses, on voie briller l'Idée dans toute sa perfection. Mais le contraire a lieu dans les époques progressives ; car la connaissance partant alors d'une sensualité et d'une grossièreté excessives, elle s'éclaircit et se perfectionne successivement. Ainsi, par exemple, les Achéens et les Ioniens les plus anciens étaient une réunion de tribus barbares, séparées du tronc pélasgique et amenées à la civilisation, tant par les Pélasges eux-mêmes que par les Hellènes les plus civilisés de la branche éolico-dorienne et par les colonies de l'Orient. Ils se montrent donc à nous dans l'époque progressive : d'abord cruels et voleurs, tels que nous sont dépeints par Thucydide tous les habitants de la Grèce antique, en général [1], dégrossis dans la suite et initiés à la civilisation. Par conséquent, quand nous étudions les monuments helléniques, la perfection de l'Idée peut être pour l'ordinaire un indice certain, ou au moins probable d'un âge plus moderne, comme la grossièreté indique des temps plus anciens ; aussi les critiques raisonnent bien, quand ils regardent les spéculations des Orphiques helléniques [2], comme postérieures à la théogonie d'Hésiode. J'ai

1 Lib. 1. Cons. les Mém. de GRINOZ (*Mém. de l'Acad. des Inscrip.*, tom. XIV et tom XVI) ; de LANAUZE (*Ibid.*, tom. XXIII) ; de GIBERT (*Ibid.*, tom. XXV), et de BOUGAINVILLE (*Ibid.*, tom. XXIX).

2 Historiquement différents des Orphiques pélasgiques, leurs instituteurs, qui furent notablement antérieurs à toute la civilisation hellénique, comme je le prouverai dans le second livre.

dit pour l'ordinaire, parce que, de même que la civilisation hellénique fut aidée par celle des Pélasges et des colonies orientales, ainsi, parmi les Hellènes eux-mêmes, les Eolo-Doriens paraissent avoir possédé, depuis les temps les plus anciens, une civilisation qui leur était propre. La perfection des connaissances idéales ne peut pas toujours suffire pour en contester l'antiquité; ils ont donc tort, par exemple, ceux qui étendent le sentiment d'Hérodote aux Orphiques de l'Epithrace et de la Samothrace, ou qui rejettent absolument comme apocryphe, l'oracle d'Apollon de Claros. Au contraire, les monuments les plus anciens des peuples iraniens et indiens nous indiquent que leur histoire appartient à l'époque rétrograde, durant laquelle une plus grande idéalité dans les croyances et dans les opinions est un indice probable d'une plus haute antiquité. Pour n'avoir pas fait cette remarque, plusieurs indianistes croient le Brahmisme des Védas plus moderne que le Sivaïsme; tandis qu'il est probable que ces deux cultes sont contemporains, mais différents dans le principe de lieu et d'origine, et réunis dans la suite [1]. Pour la même raison, ils se trompent, à mon sens, tous ceux qui ne reconnaissent pas dans le Zervane Akerene des Naschis ce concept idéal et divin, qui lui fut donné plus tard par les Mobeds, et en général par les Guèbres,

1 J'apporterai dans le second livre les raisons que j'ai de regarder comme probables les points suivants, savoir : 1° que l'Iran fut le berceau commun de ces cultes; 2° que le Brahmisme sortit des Indo-Pélasgiens mêlés avec les Sémitiques et habitant l'Atropatène et toute la Perse boréale; 3° que cette secte entra dans l'Inde par le nord, et que son premier siége fut l'Himalaïa; 4° que le germe du Sivaïsme naquit dans la Perse australe, au milieu de populations composées d'Indo-Pélasgiens et de Chamites; 5° que de là il passa dans le Dekhan, où il se développa, s'accrut et domina seul ou simultanément avec le Bouddhisme; 6° que la conquête des Brahmanes et des Naïres du nord sur les Beises et les Soudras (ou Tchoutri) du midi, fit du Brahmisme et du Sivaïsme une seule secte, qui nous est représentée par les Védas et par le Dharma-sastra; 7° que de cette secte sortit plus tard le Vich-

car il me paraît beaucoup plus vraisemblable que la notion intégrale exprimée par ces deux mots, est plus antique que l'Avesta, et est comme un reflet du dogme primitif. Je tiens même que toutes les parties du Vendidad et des autres écrits attribués à Zoroastre sont des restes d'une doctrine plus ancienne, représentée par les personnages mythiques de Usceng, de Hom, de Djemchid et des dynasties également mythiques, des Mahabadiens et des Pichdadiens, dont on retrouve encore quelques traces dans les traditions introduites sous les Sassanides et les califes, c'est-à-dire, dans les poésies et les chroniques publiées au temps des Gaznévides ou dans un âge plus moderne.

La seule connaissance possible des religions antiques est celle que l'on déduit des monuments alphabétiques ou idéographiques. Comme les plus anciens de ces monuments sont sortis des mains des prêtres, nous ne possédons aucun moyen direct pour remonter aux temps antérieurs, et étudier l'obscurcissement successif de la vérité idéale, aussi bien chez les nations mères vivant sous le patriarchat, que près des multitudes en désordre et plongées dans la barbarie. Mais les monuments hiératiques étant une synthèse du

oouisme pouranien, qui fut en partie un retour aux principes du Brahmisme ; 8° que le Bouddhisme de Chakiamouni fut la réforme d'un Samanéisme antérieur, contemporain ou presque contemporain du plus ancien Brahmisme ; 9° que les antiques Sivaïtes de l'Iran, en s'emparant du Dekhan, avaient assujéti quelques tribus chamitiques, qui l'habitaient précédemment, et dont les Pariahs, les Tsandalas et d'autres classes infortunées furent les descendants ; 10° que, dans les temps primitifs, outre la grande population indo-pélasgienne, l'Iran eut pour habitants, au midi, plusieurs tribus nègres et chamitiques, et au nord, des tribus blanches et sémitiques ; 11° et que les émigrations et les divisions successives de ces différentes nations au levant et au couchant, sont le seul moyen qui puisse servir à expliquer la ressemblance singulière et certainement produite par une autre cause que le hasard, ressemblance qui se trouve, sous plusieurs rapports, entre l'antique civilisation de l'Egypte et celle de l'Inde.

culte mieux organisé des castes dominantes, avec les culte grossiers des castes assujéties, comme nous l'avons vu tout à-l'heure, ils peuvent nous donner quelque lumière sur le croyances florissantes chez ces diverses castes dans les temps antérieurs, avant qu'elles ne se fussent réunies en un seu corps. Les monuments expriment la doctrine acroamatique et la doctrine exotérique, dont l'une appartient aux castes civilisatrices, et l'autre aux populations indisciplinées qui reçurent des premières la vie commune et les éléments de la culture civile. De là il résulte que nous pouvons, avec le secours des monuments hiératiques, remonter jusqu'aux temps les plus reculés, et dessiner les traits les plus généraux du cours des vicissitudes par lequel passa la formule idéale, après la première dispersion des peuples.

La religion, dans l'individu comme dans l'espèce humaine, commença par la vérité parfaite et non pas par le faux : la vérité seule est antique ; l'erreur est toujours plus ou moins récente. Le vrai est l'Etre avec la formule, qui en complète la notion et en montre l'accord avec nos connaissances sensibles et expérimentales. L'Etre et la formule se saisissent dès le principe par manière de simple intuition ; d'où il suit que la religion est primordialement intuitive, quoiqu'elle soit toujours accompagnée d'un élément réfléchi, en tant qu'elle est exprimée par la parole. Tant que celle-ci est la signification pure et complète de l'intuition, l'idée religieuse se maintient dans sa pureté, tandis qu'elle se corrompt, quand cet accord commence à s'altérer ou à disparaître. En effet, toute erreur n'est autre chose que *la discordance de la réflexion et de l'intuition;* discordance qui arrive, parce que l'acte réfléchi dépend de la volonté. Mais toutes les fois que la réflexion ne correspond plus parfaitement à l'intuition idéale, et ne reçoit plus d'elle le principe qui la gouverne, elle tombe sous la détermination d'une faculté inférieure, qui en devient la régulatrice et la maîtresse ; car la pensée contenant en elle-même

différents éléments, la connaissance réfléchie se diversifie, selon qu'elle s'arrête sur l'un d'entre eux, et elle dépend de la faculté qui le produit. Or, outre l'Idée, les éléments de la pensée sont les sensibles fournis par les sens ; les fantômes, c'est-à-dire, les sensibles reproduits et combinés par l'imagination ; et les concepts abstraits, c'est-à-dire, l'Idée considérée non point en elle-même, mais dans notre pensée, par l'œuvre de l'abstraction. Selon donc que l'un de ces éléments prévaut dans l'acte cogitatif, il en résulte un état psychologique particulier, qui doit enfanter un état ontologique correspondant, en modifiant la formule idéale et en se l'appropriant. La religion et la philosophie passent donc par quatre époques successives, que, d'après l'état psychologique qui y prédomine, on peut appeler époque *intuitive*, *imaginative*, *sensitive* et *abstractive* ; ordre de succession qui n'est point arbitraire, comme nous le verrons bientôt. Le premier de ces états consistant dans une simple intuition qui contemple la formule, telle qu'elle est en elle-même, sans influer positivement sur elle, est le seul qui la représente fidèlement ; au lieu que les trois autres, en la modifiant chacun à sa manière, en altèrent l'organisme et produisent une ontologie corrélative et vicieuse. L'organisation de la formule dépend du placement et de la liaison de ses membres ; car, l'Idée de l'Etre étant le principe organique de la formule, et le concept de création sa condition organique, la formule elle-même n'est pas bien ordonnée, si la notion de l'Etre n'y fait l'office de premier terme, c'est-à-dire, de sujet, et si elle ne s'unit pas avec la notion d'existant, au moyen de celle de création. Toute altération possible de la formule se réduit donc à deux points, savoir : 1° à la postériorité de l'idée de l'Etre ; 2° à l'exclusion de l'idée de création, à laquelle on substitue un autre concept. Toutes les erreurs imaginables dérivent de l'une ou de l'autre de ces deux déviations capitales, dont la seconde est un effet nécessaire de la première ;

car si l'on ne part de l'idée de l'Etre, il est impossible de retomber dans le concept de création, comme nous en avons fait la remarque ailleurs. Par conséquent, on aperçoit clairement que toute erreur ontologique naît de l'oubli de la vraie méthode, et de ce que l'on veut substituer le psychologisme à l'ontologisme, l'existant à l'Etre, comme premier point de départ de l'esprit humain. Mais le procédé psychologique peut et doit varier, selon qu'il commence par les existants de tel ou tel genre; et le vrai idéal peut être altéré diversement, selon les différents termes de cette élection, si ce n'est que cette variété du psychologisme dérivant en dernière analyse des différents états psychologiques dans lesquels les philosophes sont placés, l'altération de la formule idéale dépend toujours de la disposition de l'esprit humain.

Quelqu'un demandera peut-être si, quand la formule se corrompt, tous les membres qui la composent se conservent, car rien, ce semble, n'empêche la perte de l'un ou de l'autre d'entre eux. Il paraîtra peut-être encore que la formule idéale altérée, partant de l'existant et ne pouvant trouver la création dans sa marche, doit par conséquent faire périr le concept de l'Etre, et qu'ainsi elle doit se restreindre à un seul membre, ou bien se composer de termes autres que les idées de création et d'Etre, propres à la véritable formule. Mais hors de ces deux membres, il ne reste point d'autre concept que celui de l'existant. Donc, ou la formule corrompue ne doit avoir qu'un terme unique, ou tout au plus la triplication d'un même concept.

Je réponds que la formule ne peut se composer d'un seul concept, parce qu'elle doit être un jugement. L'homme ne peut penser sans juger, il ne peut penser sans une dualité rapprochée par l'unité, c'est-à-dire, sans trois termes enchaînés ensemble. Reste donc à voir quels sont les trois membres de la formule corrompue. Le premier est certainement celui de l'existant; l'esprit, partant de ce concept, ne peut ar-

river à ceux de la création et de l'Etre. Cela est très-vrai ; mais s'ensuivrait-il par hasard que les trois termes à l'aide desquels on raisonne se réduisent à la seule notion de l'existant répétée, ou même triplée? Non, certainement, parce que la triple répétition de ce concept ne peut faire un jugement, et à cause de cela ne peut être pensée. Or, une phrase privée de sens n'est point une erreur, parce que l'erreur doit pouvoir être pensée de quelque manière ; d'un autre côté, la seule chose que l'on puisse penser par elle-même étant la vérité, le faux ne peut être pensé qu'autant qu'il renferme quelques parties de vérité. L'erreur étant le néant, elle est si contraire à la nature de la pensée, qu'elle ne peut y pénétrer, ni même s'en faire apercevoir, qu'en prenant le masque de son plus grand ennemi. C'est pour cela que la pure contradiction est impossible, et que le doute universel ne peut avoir accès dans l'esprit que sous l'habit du dogmatisme. D'où il suit que la formule altérée ne peut subsister qu'autant qu'elle se mêle à la formule exacte et véritable, en lui empruntant le privilége de pouvoir être pensée au dedans et exprimée au dehors. Cette singulière alliance se fait au moyen de la concomitance psychologique de l'intuition et de la réflexion. L'intuition est toujours vraie ; et la connaissance réfléchie s'égare, toutes les fois qu'elle ne la reproduit pas fidèlement. Mais en même temps que celle-ci échange ou altère les membres de la formule, l'intuition, qui est de sa nature perpétuelle et immanente, subsiste, et s'unissant au procédé vicieux de la réflexion, lui rend possible la pensée de ce qui serait autrement insaisissable pour elle. Aussi, la notion intuitive du vrai vient s'unir à toute erreur de la connaissance réfléchie, et c'est dans cette synthèse du vrai avec le faux que consiste la possibilité d'être pensée, pour la formule altérée. Celle-ci est inescogitable en tant que fausse, et peut être pensée, en tant que vraie ; et croire que cette possibilité d'être pensé s'étende à l'altération, c'est précisément la source de l'erreur qui vicie

l'intellect. Aussi est-il vrai de dire que toute mauvaise formule idéale se réduit en substance à cette phrase privée de sens : *L'existant existe l'existant ;* phrase dans laquelle le concept de l'existant, se repliant sur lui-même, ne peut faire un jugement. Mais ce vain rapprochement de sons n'exprimerait pas une pensée, si l'intuition perpétuelle de l'esprit n'appliquait aux deux derniers termes l'idée de création et d'Etre, et ne les réduisait à cette proposition : *l'existant crée l'Etre ;* proposition contradictoire, mais susceptible d'être pensée, en tant qu'elle contient les trois membres de la formule intuitive. On voit donc que toute formule altérée contient les trois termes de la formule véritable, et que le vice consiste seulement dans leur organisme. On voit encore que nous croyons comprendre la formule fausse, parce que nous en saisissons les trois termes au moyen de la connaissance intuitive que nous en avons ; mais que nous ne pouvons point en comprendre l'organisme fait à contre-sens, quoique le contraire nous apparaisse par une fausse persuasion qui constitue précisément l'erreur. Les idées de création et d'Etre se trouvent donc dans toutes les formules fausses, mais mêlées au concept d'existant, et viciées par lui en tant que la réflexion est en désaccord avec l'intuition représentant le vrai. Ainsi, par exemple, les concepts de production, d'émanation, de génération renferment la notion intégrale de l'acte créateur, en y ajoutant un élément de contingence qui l'altère et le corrompt. Ainsi encore, l'idée d'existant dans les formules vicieuses n'est jamais séparée de celle d'Etre, mais, s'identifiant à elle, elle l'obscureit et la gâte, car dans les systèmes hétérodoxes, cette notion ne représente jamais l'Etre pur et absolu.

Après avoir fait ces remarques, on peut réduire au tableau ci-contre les quatre époques historiques de l'esprit humain, et les états correspondants de la formule idéale.

TABLEAU

DE TRANSFORMATIONS ONTOLOGIQUES DE LA FORMULE IDÉALE, CORRESPONDANTES AUX DIFFÉRENTS ÉTATS PSYCHOLOGIQUES DE L'ESPRIT HUMAIN.

ÉPOQUES.	ÉTAT PSYCHOLOGIQUE.	Principe organique du PROCÉDÉ IDÉAL.	Condition organique du PROCÉDÉ IDÉAL.	FORMULE IDÉALE.	Systèmes religieux et PHILOSOPHIQUES.
Première époque ; intuitive, parfaite et divine	La réflexion correspond parfaitement à l'intuition, et en est le portrait fidèle. Prédominance de la raison.	Le concept de l'Être.	Le concept de la création.	L'Être crée les existences.	Religion et philosophie primitives, monothéisme parfait, Judaïsme, Christianisme.
Seconde époque ; imaginative. Commencement de la marche rétrograde (regresso).	La connaissance réfléchie est affaiblie, et l'Idée obscurcie par l'imagination. Prédominance de l'imagination.	Le concept de l'existant comme fantôme.	Le concept de l'émanation sans division substantielle.	Les existences émanent de l'Être.	Emanatisme.
Troisième époque ; sensitive. Dernier terme de la marche rétrograde.	Le fantôme remplace l'Idée et devient sensible : les sens sont substitués à la raison. Prédominance de la sensibilité.	Le concept de l'existant comme sensible.	Le concept de la multiplicité et de la division substantielle.	Les existences sont l'Être divisé et multiplié	Atomisme, polythéisme, athéisme
Quatrième époque ; abstractive Commencement imparfait du progrès dû aux efforts purement humains.	La réflexion tire des sensibles, en les dépouillant de leur concrétion, l'idée de réalité abstraite, et conçoit une substance unique et universelle, qui convient également à l'Être et aux existences. Prédominance de l'abstraction.	Le concept de l'existant comme réalité abstraite.	Le concept de l'identité substantielle et absolue.	Les existences sont l'Être unique et indivisible.	Panthéisme, acosmisme substantiel, théocosmisme, monothéisme panthéistique

Examinons maintenant séparément chacune de ces quatre époques, et voyons de quelle manière l'esprit humain passa de l'une à l'autre. La première nous représente cet état parfait dans lequel Dieu plaça le père de la race humaine, et d'où il déchut par sa propre faute. La faute, c'est-à-dire, le mal moral, fut la cause du mal intellectuel comme des maux physiques; car en plaçant la fin de la volonté dans les sens et les créatures, et en la soustrayant à l'intelligible et au principe créateur, cette faute troubla l'ordre absolu des choses, et le désordre passa des choses dans les idées, d'où naquit le mal de l'intellect. Celui-ci consiste substantiellement à placer le principe de la connaissance là où la volonté égarée avait mis le terme du désir, c'est-à-dire, dans l'existant. Or, comme selon l'ordre absolu, l'existant doit retourner à l'Etre par un second cycle créateur, complément du premier, le mal moral impliquant le séjour de l'existant dans le troisième terme du premier cycle, c'est-à-dire, en lui-même, il nie et détruit par conséquent son retour vers le principe d'où il dérive. Aussi le mal moral, d'où procède le mal intellectuel, est-il en substance *la négation du second cycle de création, dans la sphère des idées et des choses*. Mais la déviation ne s'arrête pas là. Les existences se divisent en différents ordres qui participent d'une manière inégale aux perfections de l'Etre, et qui composent la hiérarchie des réalités et l'harmonie universelle du monde. Ces ordres, autant que nous pouvons connaître, se réduisent à deux, les esprits et les corps. Les esprits sont doués de raison et de liberté; aussi sont-ils admis à composer cette portion plus noble des existences, qui concourent librement avec le premier moteur à compléter le second cycle, et à effectuer l'harmonie finale de l'univers. Nous chercherions en vain à pénétrer la future condition des corps, quand l'ordre actuel sera arrivé à son terme; nous savons seulement que les esprits libres dont la conduite dans le cours du temps n'aura

point été contraire aux lois divines, se réuniront à leur principe par voie de connaissance et d'amour, sans perdre ou altérer leur individualité propre. Quant aux choses matérielles, elles doivent être subordonnées aux spirituelles, qui l'emportent de beaucoup en valeur, comme l'existant en général est subordonné à l'Etre ; car l'ordre relatif doit être conforme à l'ordre absolu. Et quand celui-ci est troublé, il faut que l'autre ressente le même désordre. De là il résulte qu'en annulant d'un côté la loi de la nature, d'après laquelle l'existant libre incline, et, pour ainsi dire, tend vers l'Etre, et en le forçant, de l'autre, à s'arrêter, à se reposer en soi-même, la faute l'assujétit en même temps aux attraits des corps, et lui fit chercher dans la matière sa paix et son bonheur. Cette direction est une tendance vers le néant ; car les choses matérielles occupent le dernier rang des existences, et au-delà, il n'y a plus que le néant. Aussi l'on peut dire que pour les esprits libres, la faute substitua au second cycle créateur, qui est un retour vers l'Etre, un cycle négatif et destructeur, tel qu'est la propension prédominante vers les choses corporelles placées dans le rang le plus infime de la réalité créée. Ainsi le pressentirent Pythagore, Platon, Aristote et les autres sages semi-orthodoxes de la Grèce antique, d'accord pour affirmer que la matière pure n'a aucune entité. Mais la tradition hiératique du panthéisme d'où partaient ces écoles, les empêcha de reconnaître pleinement le sens de cette maxime et d'en tirer les conséquences convenables pour supprimer le dogme absurde de la passivité et de la matière éternelle. Cette tendance vers le néant, transférée des choses dans les idées, enfanta le nihilisme, qui est le dernier résultat de la corruption de la formule idéale et de la philosophie hétérodoxe.

La révélation et la rédemption sont deux moyens extraordinaires et divins, qui rétablissent l'ordre naturel et légitime, l'une dans la sphère des idées, l'autre dans celle des choses. La première renouvelle spécialement l'époque intuitive ; et

elle est une œuvre surnaturelle et divine, parce qu'aux maux introduits par la liberté créée, il n'y a point de remède convenable en dehors d'une intervention nouvelle de la vertu créatrice. Ces deux actions de l'homme et de Dieu partagent l'histoire en deux grandes époques; dans l'une, l'existant prédomine, et sa liberté désordonnée fait sentir sa domination et ses fureurs pendant toute la durée de cette époque ; dans l'autre, la Providence commande et l'Idée exerce son légitime empire. Dans l'histoire des opinions, l'hétérodoxie correspond à la première de ces deux époques, et l'orthodoxie à la seconde. L'époque intuitive est la seule qui soit parfaitement orthodoxe et qui représente la prédominance de l'Idée sur les pensées et les affections de l'homme. Les trois autres temps pendant lesquels la connaissance idéale alla s'altérant, mesurent le cours de la doctrine hétérodoxe; mais comme l'altération ne fut pas égale dans les diverses époques, ni chez les nombreux penseurs de chacune d'elles, il résulte de cette disparité une orthodoxie et une hétérodoxie relatives, qu'il faut apprécier selon le plus ou le moins d'éloignement où chaque système se trouve relativement à la véritable formule.

Dans l'âge propre de l'intuition, l'Idée était revêtue de métaphores et de symboles aptes à l'exprimer, et formant la partie exotérique et populaire de l'enseignement. Or, tout langage symbolique et figuratif se compose de fantômes empruntés aux sensibles et appliqués aux intelligibles. Ce qui provenait autant du caractère de l'homme en général, que du génie spécial des temps les plus anciens, qui étaient comme la jeunesse des nations, dans laquelle, non moins que chez les individus, l'imagination l'emporte sur la raison, et le langage de la poésie sur celui de la prose [1]. Or, la même cause qui remplissait le style d'emblèmes et de fi-

1 Vico, *Prim. sc. nuova*, lib. III, cap. 1, seq. — Op., Mil., 1836, tom. IV, p. 183, seq. — *Sec. sc. nuova*, lib. I et II. — Op., tom. V.

gures, induisit peu à peu les hommes à prendre les signes pour les choses, et les fantômes qui revêtaient les idées, pour les idées elles-mêmes. Et comme les fantômes naissent des sensibles, et que ceux-ci appartiennent au troisième terme de la formule, il arriva naturellement que le troisième membre prévalut, et que l'esprit s'accoutuma à remonter de l'existant à l'Etre, au lieu de suivre la route contraire. C'est pourquoi l'exotérisme fournit, comme nous l'avons déjà vu, la première occasion de la corruption du vrai. La multitude grossière et sensuelle tomba bientôt dans l'idolâtrie, en échangeant le langage allégorique des traditions et l'alphabet idéographique des monuments, contre les choses qu'ils signifiaient; de telle sorte que la riche symbolique du langage et de l'écriture, étant passée dans la religion, en pénétra toutes les parties, et la gâta jusque dans ses entrailles. Les esprits cultivés ne donnèrent point dans une erreur aussi matérielle ; mais quoiqu'ils distinguassent l'Idée, des sensibles qui tiennent le plus du corps, ils commencèrent cependant à l'altérer par les couleurs et les formes de l'imagination. Et en transportant, sans s'en apercevoir, dans l'Etre absolu les propriétés les plus exquises de la nature, ils lui donnèrent non point une figure matérielle et déterminée, mais une de ces formes vagues et indécises dans lesquelles se complaît l'imagination poétique. Les notions métaphysiques descendirent de leur hauteur ontologique dans une région plus accessible et mieux proportionnée à l'appréhension des sens ; l'action divine fut conçue comme un mouvement, sa pensée comme une déduction, l'immensité et l'éternité de l'Etre comme un espace et un temps sans limites. Le concept mathématique qui tient le milieu dans la formule fut confondu avec l'Idée, comme par une sorte de compromis entre la véritable donnée de l'intuition et la grossière erreur du vulgaire, qui s'arrête dans le dernier terme de cette formule ; de là naquirent les fantômes du Vide immense, de la Nuit, du

Chaos, du Temps et de l'Espace illimités, que l'on rencontre dans les mythes cosmogoniques des Egyptiens, des Phéniciens, d'Hésiode, des Orphiques, et spécialement des Parsis [1]. Enfin l'idée de création, qui est d'une si haute importance dans l'organisme idéal, fut échangée contre celle de génération, et en attribuant à l'Etre le développement dynamique des existences du monde, l'Etre fut représenté comme tirant de son propre sein les choses qu'il produit au dehors. Telle est cette espèce de naturalisme que l'on trouve dans les monuments les plus anciens, comme, par exemple, dans les Védas, naturalisme qu'il ne faut pas confondre avec la déification matérielle de la nature, selon la pensée des polythéistes et de quelques philosophes des temps postérieurs. La marque de ce naturalisme plus ancien est son indétermination; car si l'on y trouve, à la vérité, une synthèse de Dieu et de la nature, toutefois, comme elle n'est pas réduite à une formule précise et scientifique, le concept de l'Etre y est moins obscurci que dans les systèmes subséquents. L'Idée y est plutôt cachée par les sens et les images, que détruite; et Isidore de Séville faisait allusion à cette antique théologie païenne, quand il disait, dans les Origines, que les théologiens païens étaient les mêmes que les physiciens [2].

Le système de l'émanation est l'expression la plus pure de la formule idéale, qui corresponde au naturalisme primitif. Il est de sa nature plus poétique que philosophique, et ce serait en vain qu'on essaierait de le réduire à la précision

1 Le Zervane Akérène de Zoroastre est véritablement le concept le plus parfait de ce genre que l'on rencontre dans les cosmogonies païennes, comme réunissant l'idée de l'espace avec celle du temps. Il est vrai que dans l'Avesta et le Boundehech, le concept du temps paraît seul; mais je prouverai ailleurs par un passage très-important de Damascius, cité plutôt que pesé par Hyde et par Duperron, que dans le dogme iranien, l'idée d'espace accompagne expressément celle de temps.

2 *Orig.*, VIII, 6, § 18. J'emprunte cette citation à Eméric-David. (*Jupiter*, tom. I, p. 178.)

scientifique, et de l'exprimer par des termes rigoureux, car il se compose de fantômes et de fables, plutôt que de concepts doués d'une valeur rationnelle; le schéma qui y prédomine est celui de la production corporelle, qui est, par rapport au sens qui perçoit, et à l'imagination qui se représente, comme une transfusion de la substance causante dans l'effet qui en procède. Mais aucune substance ne peut, aux yeux de la raison, se transporter et se diviser; que si le contraire semble vrai aux sens et à l'imagination, cela arrive parce que les propriétés sensibles se confondent avec l'entité substantielle, qui en accompagne et en éclaircit l'appréhension; mais en elle-même, la substance ne brille qu'aux yeux de l'âme. La transfusion de l'Etre est plus absurde encore; car on ne peut concevoir en lui qu'un seul genre de causalité extrinsèque, c'est-à-dire, la création, laquelle est une production absolue, qui, en les tirant du néant, selon l'expression vulgaire, donne un commencement d'existence à la substance, non moins qu'aux formes potentielles et actuelles des choses produites; autrement, l'acte de produire ne serait pas absolu, et n'appartiendrait pas à la nature absolue de l'Etre. Dans l'origine, l'émanation fut seulement une métaphore pour exprimer la création; mais, comme il arrive souvent, le sens métaphorique se substitua plus tard au sens propre et en prit la place, les symboles s'échangèrent avec la chose symbolisée. Voilà qu'elle est, sans doute, en substance la doctrine renfermée dans les anciennes mythologies de l'Egypte, de la Phénicie, de la Chaldée, de l'Iran, de l'Inde et de la Chine, introduites plus tard en Europe par les populations celtiques, pélasgiques, germaniques, et peut-être en Amérique par les tribus qui civilisèrent le Pérou et le Mexique avant Manco et les Aztèques [1].

[1] Et peut-être même avant les Toltèques, car les Olmèques, les Zapotèques, les indigènes de l'Yucatan et de Chiapa, et autres qu'il serait trop long d'énumérer, paraissent avoir possédé une civilisation de beaucoup antérieure aux irruptions venues du Nord et commencées au VIIe siècle de notre ère.

Aussi suis-je incliné à croire que pendant quelque temps, l'émanatisme ne fut aux yeux des sages qu'une forme exotérique et populaire de la vraie doctrine; car il est raisonnable de supposer que l'altération de la vérité ne s'est pas faite en même temps dans toutes les classes de la nation, si différentes l'une de l'autre et en civilisation et en génie. Mais elle devint bientôt une doctrine universelle; car il n'y a pas le moindre indice qui puisse faire conclure que le concept distinct de création persévéra chez quelque peuple païen, même de la plus haute antiquité. On pourrait même douter si ce dogme n'aurait pas été immédiatement remplacé par le panthéisme, qui prédomine au milieu des anciennes doctrines, et qui n'est autre chose qu'un émanatisme perfectionné et ramené à la rigueur d'une formule scientifique[1]. Dans ce cas, la doctrine de l'émanation n'aurait été acroamatique dans aucun temps, et elle n'aurait jamais joué d'autre rôle que celui d'un panthéisme exotérique et populaire. On ne peut refuser à cette opinion quelque vraisemblance; mais je regarde comme plus probable que l'émanatisme même a, pendant un certain temps, rempli l'office de doctrine universelle auprès des peuples païens, et que le panthéisme scientifique est né, dans la suite, des réformes hiératiques. Outre plusieurs indications historiques, ce qui m'induit à penser de la sorte, c'est le caractère poétique des anciens âges, commun à toutes les classes, et le cours naturel de l'esprit humain, qui, avant d'arriver au procédé abstractif nécessaire pour organiser un panthéisme rigoureux, dut se renfermer dans la région des fantômes, qui occupe une place intermédiaire entre l'idée concrète de l'intuition rationnelle et les abstractions de la réflexion spéculative.

Quant au Pérou, les ruines de Tahuanacou, près du lac Titicaca, paraissent véritablement plus antiques que les Incas; mais nous nous étendrons davantage sur ces matières dans le second livre.

1 *Cons. sur les doct. rel. de M. Cousin*, chap. 1, p. 14, 15, 1re éd ; p. 24, 25, 2e éd.; tom. III de cette *Introduction*.

L'émanatisme altère la condition organique de la formule idéale, c'est-à-dire, le concept de création, en en changeant le principe, et en substituant le fantôme de l'existant à l'idée de l'Etre. De là il suit que ce système exclut des intelligibles idéaux tout organisme proprement dit; et de plus, en représentant le multiple comme existant avec l'Un, et la pluralité des existencesdu monde comme préexistantes et impliquées dans l'Etre, il fait cesser tout-à-fait la supériorité absolue de l'unité sur la multiplicité, d'où dépend l'organisation idéale. Celle-ci, exigeant que l'Un précède absolument le multiple, et ait par rapport à lui la relation de la Cause absolue envers l'effet, ne peut être comprise sans création. Aussitôt que par l'influence prédominante de l'imagination, l'esprit abandonna l'idée de l'Etre pur, en partant de l'existant, le concept de l'organisme idéal disparut avec celui de création, et la production effective et absolue des choses fut prise comme un développement du principe producteur. L'émanatisme naquit donc de l'oubli de l'ontologisme, et la première déviation méthodique qui fut cause de toutes les autres erreurs, provint de l'altération du principe idéal, au moyen de la prédominance du fantôme sur l'Idée. Il est vrai que si l'on fait attention à la construction matérielle de la formule émanatistique, telle qu'elle se présente naturellement et qu'elle est symboliquement exposée dans les vieux livres, il peut sembler que l'ordre naturel des termes idéaux n'a point été changé. Car, en disant, par exemple, que *l'Etre produit les existences par voie d'émanation,* si on regarde à l'ordre des mots, il peut paraître qu'on part du concept de l'Etre, pour passer à celui des existences. Mais ce n'est là qu'une vaine apparence. Car, en partant de l'Etre pur, on ne peut arriver à l'existant que par la voie de création, comme, au contraire, on ne peut passer de l'existant à l'Etre que par voie d'émanation. De plus, l'Etre pur ne contient l'existant en aucune manière; et dans ce cas, comment pouvoir le produire, sinon en le créant? Il

rain. Parmi ceux-ci, le principal est l'universalité de l'Etre, qui ne peut être pensé comme créant, à moins d'être conçu dans le sein de l'espace et du temps, comme intimement présent à ses créatures, sans être néanmoins soumis à l'existence temporaire et locale; d'où il suit que les créatures existent dans leur principe, quoiqu'elles en soient substantiellement distinctes. Or, la présence de l'existant créé dans l'Etre, traduite en fantôme, devient l'implication des choses émanées dans l'émanant, et emporte une dualité primitive et fondamentale dans la nature de l'Etre, et une transformation successive de cette dualité primordiale en d'autres dualités pareillement divines, comme nous le verrons séparément dans les mythologies de l'Egypte, de l'Asie, de la Grèce, des Gaëls, et de presque tous les peuples anciens [1]. Dans ces mythologies, chaque divinité se montre double, et comme un développement de la diade supérieure; et parce que l'émanation porte avec elle la *rémanation (retour de l'émané, absorption dans l'émanant)*, il suit que, soit que dans ce procédé on remonte de l'émané à l'émanant, ou que l'on descende de l'émanant à l'émané, on arrive toujours à une première dualité émanatrice, d'où tout procède et à qui tout retourne.

Le concept de création écarte de l'essence de l'Etre toute ombre de dualisme; car la dualité, comme multiplicité substantielle, renfermant le concept de contingence, est une propriété de l'existant et non de l'Etre, à la nature duquel elle répugne. Mais, selon les émanatistes, qui transfèrent dans l'Etre le concept de l'existant, la chose se passe d'une autre manière. Celui qui fait de l'Etre un fantôme, et qui le conçoit comme existant, identifiant avec sa substance celle de ses créatures, celui-là est forcé d'attribuer à l'essence de l'Etre le germe

1 Nous montrerons ailleurs comment le dualisme iranien, père de tous ou de presque tous les autres dualismes des deux continents, est une forme de l'émanatisme.

du multiple, qui, sortant d'un état de potentialité immanente et éternelle, se prolonge dans l'avenir en s'actualisant dans la succession d'un temps infini. Or, le germe du multiple est comme la diade renfermée dans la monade des Pythagoriciens, laquelle est, par conséquent, tout à la fois unité et nombre, pair et impair. Et de même que l'émanatiste se représente le développement du multiple potentiel comme une génération successive, de même la dualité est figurée par lui comme un principe mâle et un principe femelle ; d'où naît la qualité d'hermaphrodite, que les anciennes mythologies donnent à la déité suprême et à ses émanations successives. Les religions orientales sont remplies de ce dogme, comme nous le verrons ; et quoique on rencontre rarement l'androgynisme chez les Hellènes, qui furent plutôt théologiens artistes, que physiologues [1] ou physiciens théologiens, et pour qui la beauté de la forme l'emportait sur l'exactitude et la profondeur de l'Idée, on en trouve cependant plusieurs exemples, comme dans le culte assez célèbre de Lunus et d'Aphrodite [2]. Chacun peut voir ici un vrai travail d'imagination, et les fantômes enfantant les fantômes, par une sorte d'abstraction et de synthèse imaginative, comme en bonne philosophie les idées produisent les idées. En effet, le principe dynamique une fois transporté en Dieu, et la création une fois considérée comme une génération, il devient simple et facile à l'imagination d'exprimer et de représenter le principe tout-puissant, comme mâle et femelle. Le philosophe lui-même, par ses abstractions, distingue dans l'Etre un principe actif et un principe passif, en entendant par ce dernier la simple puis-

1 Voyez sur ce nom Eméric-David, *Jupiter*, tom. I, p. XVI.

2 Le culte du dieu Lunus, ou Men, ou Pharnace, était probablement syrien d'origine, et celui d'Aphrodite, syrien ou cypriot ; ce qui confirme notre observation.

sance créatrice, et en considérant sa réalisation comme une simple relation extrinsèque; car dans l'Etre, la puissance n'est autre chose que l'actualité pure et parfaite de l'essence infinie; mais ces subtiles considérations ne peuvent plaire à l'émanatiste, qui poétise ses spéculations, et qui se joue avec des images.

Le principe féminin et passif de la dualité divine donna lieu au concept des déesses mères, qui occupe, comme nous le verrons, une si grande place dans les mythologies de l'Orient et de l'Occident[1]. La déesse mère est principalement le fantôme anthropomorphique, qui revêt le concept de la puissance renfermée dans l'acte créateur. Toutes les fois que la création est convertie en émanation, et l'idéologie en fantasmologie, l'acte absolu est réellement distinct de la puissance, et les deux membres de cette dualité étant personnifiés, la puissance devient, par un jeu singulier de l'imagination, une passivité, ou, pour mieux dire, une réceptivité dans laquelle l'acte s'opère. Telles sont la Ctëis et la Ioni, auxquelles correspondent le Phallus et le Lingam des Egyptiens et des Indiens. Mais la déesse mère symbolise encore un autre concept, emprunté à la formule idéale, selon le procédé usité de l'émanatisme. Ce concept est la notion négative du néant, qui, emportant l'acte replicatif de la pensée sur elle-même (car le néant est inescogitable, dans l'état purement intuitif), prend facilement l'apparence d'un concept positif, surtout si on y ajoute l'œuvre de l'imagination. C'est pour cela que le vulgaire se représente le néant, comme un vide illimité et obscur, comme si l'espace, l'immensité et les ténè-

1 Sur les déesses mères, voyez entre autres Heyne, dans une dissertation sur le sacerdoce de Comane (*Comment. soc. reg. Gotting*, ad an. 1801-1805), Banier (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. VII), et Lajard (*Rech. sur le culte, les symb., les attrib., les monuments figurés de Vénus*, Paris, 1837). Ces ouvrages et les autres que je connais sur cette question, sont toutefois loin d'être complets.

bres étaient véritablement *rien*. Et comme la création suppose le néant de ce qui commence à exister, l'imagination change à cause de cela l'idée de l'Etre créant, c'est-à-dire, tirant du néant les choses finies, en fantôme de l'Etre coexistant avec le néant, et elle donne à la négation absolue une valeur positive qui s'identifie avec celle de la passivité et de la puissance représentées par les déesses mères. Et en effet, les mythes font ces dernières ténébreuses, immenses, informes, quoique quelquefois, en vertu du syncrétisme émanatiste, elles soient dotées des propriétés contraires, comme on peut le voir dans la Baau, ou Baaut, et dans la Môt de Sanchoniaton; dans la Baaltide des Assyriens; la Mylitta des Babyloniens, l'Alilat des Arabes, l'Astarté des Phéniciens; dans l'Athor, la Néith et l'Isis des Egyptiens; dans la Maïa, la Sakti, la Bhavani ou Parvati, et dans la Saraswati des Indiens; dans la Mithra des Persans, dans l'Atergatis ou Dercéto des Syriens, dans la Cybèle des Phrygiens; dans la Cérès, la Rhée, la Déméter des Grecs; l'Anaïtis de l'Arménie et du Pont; dans l'Ilithyie des Hyperboréens, l'Artémis des Thraces, l'Ops des anciens Italiens; dans la Frigga des Scandinaves, dans l'Erta des Germains, la Ceridvena des Gallois, l'Anou des Gaëls, et dans beaucoup d'autres qu'il serait trop long d'énumérer. Cette double notion du néant et de la passivité absolue, ou puissance pure, se trouve dans *l'Hylê* (Ὕλη) ou *matière première* de Platon, d'Aristote et des autres philosophes grecs, et dans la Pracriti ou Pravritti de beaucoup d'écoles de l'Inde. Ces concepts philosophiques sont en substance la déesse mère des émanatistes dépouillée de sa personne poétique et réduite à une simple abstraction; laquelle, née d'un fantôme, est toutefois considérée, non pas comme une simple fiction de l'esprit, mais comme une chose réelle; et sous une forme plus spéculative, elle conserve les traces de son origine. Ce qui ne doit pas paraître singulier, si l'on remarque que cette conversion du fantôme en idée abstraite

correspond à la transformation de l'émanatisme en panthéisme pur, dont nous parlerons bientôt; et que les idées principales des philosophes indiens et italo-grecs (comme nous en donnerons la preuve ailleurs) ne sont que la philosophie orientale et hiératique, dépouillée de son voile exotérique, et réduite à la doctrine purement acroamatique. Ainsi les idées de Platon sont les abstractions philosophiques des fantômes divins des émanatistes, c'est-à-dire, des Dévatas hindous, des Amchaspands, des Izeds, des Fervers iraniens, des Décans égyptiens, des génies, des démons, des dieux inférieurs et demi-dieux italo-grecs, et de toutes ces fictions riches et poétiques des anciennes théogonies, qui symbolisaient le multiple des existences, comme potentiellement renfermé dans la vertu créatrice de l'Etre. La matière première des philosophes grecs représente véritablement le néant, parce qu'elle nie l'existence séparément prise, et qu'elle exprime également la puissance, comme recevant l'être et l'actualité de l'idée qui l'informe. Si ce n'est que dans la matière première, comme dans les déesses mères de l'Orient, on trouve encore, figuré et réduit en fantôme, un troisième concept véritablement divin, c'est-à-dire, celui de l'essence. Or, l'essence est le surintelligible; et à cause de cela, la matière première, avant son union avec la forme, et la déesse mère, antérieurement au premier développement de la dualité divine, sont données par leurs fauteurs comme insaisissables par la pensée et par la parole.

La dualité primordiale de l'Etre se développant et se multipliant, selon les émanatistes, par une succession de dualités secondaires, substantiellement divines, d'où résulte l'univers, il s'ensuit que Dieu est confondu avec le monde et la théogonie avec la cosmogonie. La nature devient une série de générations divines, comme Dieu une suite de transformations du monde. De là au polythéisme et au panthéisme la distance est petite, comme nous le verrons bientôt; ces deux sys-

tèmes ne sont autre chose qu'un émanatisme rendu pire, ou perfectionné. Supposé qu'il n'y ait qu'une seule nature, apte à se multiplier par voie de génération, tout est Dieu et tout est monde, tout est Etre et tout est existant; le Créateur s'engendre successivement, comme ses créatures. L'intervalle infini qui sépare l'Etre de l'existant s'efface, et l'esprit peut remonter de l'un à l'autre, du grain de sable au principe absolu, par une succession continuelle, une hiérarchie graduée, une chaîne non interrompue d'effluves théocosmiques. C'est ce qui apparaît évidemment dans les doctrines de l'Inde, nées de l'émanatisme, comme, par exemple, dans le Sank'hia de Kapila, dans lequel la Prakriti produit le Bouddhi, et le Bouddhi l'Ahankara; celui-ci les Tanmatri et les autres principes. Ainsi, en parcourant ces vingt-cinq principes, vous descendez de la Prakriti au Pouroucha, qui, étant improduit de sa nature, vous ramène au principe d'où vous êtes parti [1].

A propos de l'ontologie de Kapila, il faut remarquer une contradiction facile à expliquer qui s'y rencontre et qui est commune à presque toutes les cosmogonies émanatistiques. La chaîne des différentes émations est composée, comme on l'a vu, d'anneaux similaires, et la série des productions s'identifie avec leur principe; nonobstant cela, les premiers degrés de la succession se séparent des autres, forment une classe particulière, et font allusion à une distinction entre le monde et son auteur. Ainsi dans la genèse du Sank'hia, les trois premiers principes sont intégralement de Dieu; les suivants appartiennent au monde; le dernier est d'une certaine manière commun à l'un et à l'autre. La Prakriti, le Bouddhi, l'Ahankara de Kapila correspondent, sous quelques rapports, au Dieu, au Λογος et à l'Ame du monde de Platon, des

[1] COLEBROOKE, *Essai sur la phil. des Hind.*, *trad. par Pauthier*, p. 17-23.

Alexandrins et de Jordan Bruno [1]. De cette façon, l'émanatisme, ayant confondu l'existant avec l'Etre, est forcé à doubler la formule idéale, en transportant dans son sein ce procédé organique, par lequel l'Etre se rattache aux existants dans la véritable formule. Cette absurde duplication est inévitable ; car une fois l'existant confondu avec l'Etre, l'immanence de celui-ci devient successive, et son identité absolue n'est plus qu'une variété théogonique [2]. Personne ne s'étonnera que, malgré le dogme fondamental de leur système, les émanatistes conservent une ombre de distinction absolue entre l'Etre et l'existant, quand on considère que la connaissance intuitive doit toujours rayonner dans la connaissance réfléchie, et y laisser d'elle quelque vestige plus ou moins distinct, selon le degré de lumière qui l'accompagne ; car la lumière de la réflexion dérive de l'intuition. Que dirai-je de plus? L'athéisme même, comme nous le verrons, pour pouvoir être exprimé et pensé, est contraint de conserver une ombre de Dieu.

L'implication des existants dans l'Etre, et du multiple

1 M. Pauthier croit que la Prakriti de Kapila est le pur principe passif, la matière première, et répond à l'*Hylè* platonique; et il trouve la Ψυχη cosmique, le Θεος, le Νοος dans le Bouddhi, et l'Idée dans le Pouroucha (COLEBROOKE, p. 18, 19, 20, note). Je ne puis adopter entièrement ce sentiment, et j'en donnerai ailleurs les raisons.

2 Cela se voit dans le Sank'hia de Kapila, que l'on peut réduire à ces deux formules : 1° la Prakriti, par le moyen du Bouddhi, produit l'Ahankara ; 2° l'Ahankara produit les autres principes. De ces deux formules, la première indique un procédé intrinsèque à l'Etre, et l'autre un procédé extrinsèque qui unit l'Etre avec l'existant. Quelqu'un pourrait peut-être conjecturer que le procédé intrinsèque de la première formule est une réminiscence exotérique du sur-intelligible. Cela ne me paraît pas vraisemblable, parce que la triade acroamatique, d'où sortit le symbole de la Trimourti, appartient exclusivement au Bouddhi (COLEBROOKE, p. 18). Je n'oserais affirmer non plus que la Trimourti et la Trigounani, c'est-à-dire, la triade exotérique et acroamatique, aient quelque lieu historique avec le sur-intelligible. Il faut y aller avec précaution pour établir cette sorte d'analogie.

dans l'Un, inséparable de l'émanatisme, nous rend en partie raison d'un fait curieux et universel dans les anciennes mythologies, c'est-à-dire, du syncrétisme des symboles et des mythes antiques, dont chacun représente une multitude de concepts et de faits très-différents (2). Ce syncrétisme fut certainement aidé, et par l'unité psychologique de l'esprit qui tend à confondre ensemble les différents éléments, comme ils sont réunis dans sa pensée; et par la prédominance de l'imagination et l'obscurcissement des intellections, les concepts obscurs se mêlant facilement ensemble; et encore par l'éclectisme des castes, par lequel les prêtres rapprochèrent les croyances populaires des différentes races, et les réduisirent à la plus grande unité possible. Mais je crois en outre que le principe d'implication essentiel au système émanatif fut la cause principale et, pour ainsi dire, logique et rationnelle de cette confusion; car de même qu'avant de se produire, les existences très-variées se trouvent confondues dans l'unité de l'émanant, de même il est naturel, en vertu de la correspondance intrinsèque du réel et de l'intelligible, que les concepts les plus disparates se rapprochent dans une seule idée, et se compénètrent mutuellement, au moyen de l'unité de la forme. Or, cette compénétration est exprimée par la multiplicité des éléments acroamatiques, sous un mythe ou un symbole unique.

Comme la formule orthodoxe se résout en deux cycles de création, dont l'un est le complément de l'autre, ainsi celle de l'émanatisme contient également deux cycles d'émanation, qui se correspondent et s'entremêlent de la même manière. L'émanation par laquelle l'existant se dégage de l'Etre correspond à la création; la *rémanation* par laquelle l'existant rentre dans l'Etre et s'unifie de nouveau avec lui, répond à la palingénésie orthodoxe. En altérant la condition organique du premier cycle, le concept fondamental du système émanatistique vicie également celle du second, par une conséquence néces-

saire ; car, l'idée de création une fois enlevée, l'existant ne peut dériver de l'Etre que par le développement de la substance absolue, et il ne peut y retourner qu'en s'identifiant de nouveau avec elle. Cette identification de l'existant avec l'Etre constitue la *rémanation* du second cycle, corrélative à l'émanation du premier, comme la palingénésie correspond à la création dans la véritable formule idéale. D'un autre côté, le dernier terme du second cycle devant correspondre au premier terme du premier, c'est-à-dire, la fin au principe, dans les deux formules ; les émanatistes, qui confondent l'existant avec l'Etre, avant qu'il en émerge par l'action productive, doivent encore le confondre, quand il y retourne, en vertu de cette même production. Ainsi, la création étant changée en développement, et la palingénésie en absorption, il s'ensuit que l'existant est impliqué dans l'Etre, et qu'il n'est ni causé véritablement, ni produit. La production des émanatistes se réduit à une simple variété de forme, et au passage du produisant, du dedans au dehors de lui-même.

Si le monde est impliqué dans son principe, la nature est co-éternelle à Dieu, et il n'y a ni principe, ni fin surnaturels. L'Etre n'est pas plus au-dessus de l'existant, que celui-ci ne lui est supérieur ; ils sont tous les deux égaux, parallèles, équivalents, comme deux aspects d'une substance unique, deux éléments d'une dualité primitive, qui est essentiellement assujétie aux mêmes conditions. C'est pour cela qu'il faut rechercher quelles sont ces conditions, dans la pensée des émanatistes. Il peut, à la première vue, paraître aussi facile de donner à l'existant les perfections de l'Etre, que de faire le contraire ; mais comme l'émanatisme prend son point de départ de l'existant, il ne peut fournir un concept adéquat de la perfection absolue, ni la transférer dans le troisième membre de la formule. D'un autre côté, il ne peut se contenter non plus de la simple notion d'existence, car, dans ce cas, l'Etre disparaît tout-à-fait : ce qui ne peut se réa-

liser, tant à cause de l'immanence de l'intuition, que parce que l'erreur deviendrait trop claire dans ce cas, qu'elle se changerait en négation absolue, et par conséquent ne pourrait être pensée. Il faut donc que les émanatistes fassent une synthèse des différents attributs de l'Etre et de l'existant, dans laquelle toutefois les propriétés de l'existant prévalent, soient plus en évidence, ressortent mieux, parce qu'elles sont suggérées par la réflexion, qui assigne aux sensibles la place principale ; tandis que les perfections de l'Etre seront moins apparentes, parce qu'elles sont fournies par la seule présence de l'intuition, incompatible avec la déduction réfléchie de l'hétérodoxe. Or, l'immanence éternelle est propre à l'Etre ; la durée temporelle et successive l'est à l'existant. En mêlant ensemble ces deux concepts, on en forme l'idée absurde d'une éternité successive, c'est-à-dire, d'un temps sans commencement ni fin. Dans cette idée, la négation de commencement et de fin est empruntée au concept apodictique de l'éternité ; celle de durée successive au concept relatif du temps. La notion d'une éternité successive étant commune au vulgaire et à la plus grande partie des philosophes anciens et modernes, elle dériva certainement de l'émanatisme, qui vint après la première altération du vrai idéal ; si beaucoup de penseurs orthodoxes, même célèbres, l'ont embrassée et la professent sans scrupule, cela tient à l'inclination invincible de l'esprit humain pour les principes qui la font naître. L'émanatisme est la philosophie naturelle de l'homme inculte et dégénéré, comme le panthéisme est celle de l'homme dégénéré, mais reformé toutefois par une culture apparente, et égaré par les labyrinthes et les détours d'une spéculation habile, quoique sans règle et acéphale, ou privée de principes et de méthode. C'est pour cela que, même au milieu des peuples chrétiens, le vulgaire tend à l'émanatisme et y tombe, si l'enseignement élémentaire de la religion n'y pourvoit ; tant nous sommes, par notre nature, inclinés à chan-

ger les idées en fantômes. Aussi, n'y a-t-il rien d'étonnant que, comme nous l'indiquions plus haut, le schéma fantastique d'une éternité temporelle, qui fleurit chez les rationalistes modernes, se retrouve dans les plus anciennes mythologies, et notamment dans le Zervane-Akérène des Naschés iraniens, qui en est peut-être l'expression la plus ancienne. Or, la succession étant substituée à l'éternelle immanence, l'existant ne peut obtenir, à la sortie du second cycle, une durée extra-temporelle, mais il continue de vivre d'une manière successive. L'immortalité des âmes étant assujétie au même mode de durée, la vie future cesse d'être sempiternelle, elle n'est plus que perpétuelle, puisque l'Etre lui-même, dans qui toute chose finit par s'incorporer, n'est point éternel d'une autre façon. Mais de même que le développement a eu lieu au commencement, ainsi l'absorption n'arrivera qu'à la fin du monde ; de là naissent les dogmes de la préexistence des âmes et de la métempsycose (comme hypothèses aptes à expliquer l'état de ces mêmes âmes durant les intervalles immenses qui précèdent l'entrée de l'esprit dans un composé organique, et qui suivent sa sortie), et ces cataclysmes ou *pralaias*, ou bien ces restaurations qui, dans le cours de chaque âge divin, détruisent et renouvellent l'univers. La préexistence platonicienne des âmes est manifestement d'origine orientale, et elle paraît venir du Pouroucha de Kapila, fils légitime de l'émanation. La métempsycose des Pythagoriciens fut commune à tout l'Orient, et elle correspond à cette genèse continuelle de transformations, naissantes les unes des autres, selon la teneur du concept dynamique sur lequel se fonde l'émanatisme.

En viciant le second cycle des choses, l'émanatisme corrompit également la morale, qui y a sa base et qui lui est entièrement assujétie. La morale dépend de la notion téléologique du souverain Bien, et elle tire ses propres lois du mode avec lequel elle se le représente ; ces lois sont vraies ou fausses,

complètes ou incomplètes, selon la valeur du concept final qui les informe. Or, comme selon le système de l'émanation, la fin dernière, non moins que le premier principe, dépend de la synthèse de l'existant avec l'Etre, dans laquelle prédomine réflexivement le concept de l'existence, les fauteurs de cette doctrine mettent le terme des actions humaines dans le contingent, et annullent la nature absolue et apodictique du devoir. De là naquirent les fausses Ethiques, qui placent le souverain Bien dans quelque chose de temporel, de fini, de terrestre, de subjectif, selon l'usage des moralistes païens, sans excepter même les Stoïciens, qui, tout en se rapprochant du vrai, n'y atteignirent pas pleinement, parce que leur vertu est une abstraction subjective de l'esprit, ou un concept cosmologique, plutôt que quelque chose de concret, d'objectif, et d'absolu. Le christianisme seul rétablit complètement le second cycle de création, en plaçant le souverain bien dans l'amour de Dieu pour lui-même. L'amour de l'Etre et la jouissance de ce même Etre forment la béatitude, c'est-à-dire, la vie céleste; vie qui n'est point temporaire, mais sempiternelle; qui n'est point successive, mais continue; qui n'est ni du monde, ni naturelle, mais au-delà du monde et surnaturelle; la fin de la formule correspond au principe, et la science du bonheur se relie avec la science ontologique. Il est vrai qu'en complétant le second cycle par l'absorption de l'existant dans l'Etre, l'émanatisme conserve en apparence la nature absolue de la fin; mais cette apparence vaine disparut dans l'époque sensitive (dont nous parlerons bientôt), quand le polythéisme se substitua à l'émanation. Alors l'Etre descendu du ciel en terre, et soumis à la multiplicité et à la division des choses créées, donna lieu à ces formes variées de la théorie sensuelle du bonheur, qui plaça la fin de l'homme dans tel ou tel d'entre les biens terrestres. Le mal passa ensuite de la morale dans la politique, comme étant intimement liées entre elles; il mit au jour ces systèmes qui font reposer dans la domina-

tion et dans la richesse, la dernière et même l'unique fin des états, et il créa les nations commerçantes ou conquérantes de profession, chez lesquelles l'or et la puissance l'emportent sur toute autre considération. Ainsi le sensualisme moral et politique est un corollaire logique des doctrines émanatistiques.

Le premier cycle émanatif renferme le germe du pessimisme, qui apparut plusieurs fois dans les annales de la philosophie, et qui tira son origine de la doctrine de l'émanation. Le pessimisme, c'est-à-dire, un recul continuel et un état de détérioration successive des choses du monde, est impossible, d'après la formule orthodoxe. Car les existences étant l'œuvre de la création, il n'y a pas de flux de temps dans le premier cycle; et d'un autre côté, la sortie des existences de l'Etre, par le moyen de l'acte créateur, ne peut se concevoir comme une chute ou une déchéance, que dans un sens métaphorique. Ensuite, dans le second cycle, l'existant remontant vers l'Etre, pour se réunir à lui, sans perdre son individualité ni sa personnalité propres, il y a progrès réel; d'où il suit que le caractère du christianisme est d'être souverainement progressif et perfectionnant. Il est vrai que les existences libres peuvent se faire les auteurs d'un recul partiel, en ralentissant ou en annulant le second cycle, par rapport à elles-mêmes; et l'essence du pessimisme consiste dans la négation de ce cycle. Mais, selon l'Idée chrétienne, la marche rétrograde est particulière, libre et dépendante de son sujet; elle n'est point fatale et ne s'oppose pas à l'amélioration universelle. Le dogme de la chute, gâté et altéré par les mauvaises traditions, contribua certainement à enfanter le pessimisme oriental et le concept d'une suite déterminée ou indéterminée d'âges de détérioration du monde; ce concept, né probablement dans l'Iran [1], et passé dans l'E-

1 Sur les trois âges du Boundehech, que Modimèl el Tavarich porte à quatre, chacun composé de trois mille ans, et sur la décadence qu'ils ex-

gypte [1] et dans l'Inde [2], se répandit chez tous les peuples les plus civilisés du monde; aussi le trouvons-nous indiqué ou exprimé dans Hésiode [3], les Orphiques [4], et les traditions des Chaldéens [5],

priment, voyez la traduction et les notes d'Anquetil (*Zendav.* Paris, 1771, tom. II, p. 347-352); CREUZER (*Relig. de l'antiq.*, liv. II, chap. 2, tom. I, p. 319 et seq.); et GUIGNIAUT (*Ibid.*, p. 701-716).

1 Sur les cinq âges des Egyptiens (ou six, si l'on embrasse l'opinion de Goerres, et si l'on fait une dynastie spéciale des Décans), voyez CREUZER (*Op. cit.*, liv. III, chap. 7, tom. I, p. 469, seq.); et sur les trois ordres des dieux égyptiens, mentionnés par Hérodote (II, 143), lisez JABLONSKI (*Panth. égypt.*, Francof., 1750, part. 3, p. L-LXXV).

2 Sur les quatre Jughi et sur les Kalpi des Hindous, voyez CREUZER (*Op. cit.*, liv. I, chap. 3, tom. I, p. 180, 181); GUIGNIAUT (*Ibid.*, p. 625-628); JONES (*Rech. asiat., trad. par Labaume.* Paris, 1805, tom. II, p. 168-194); le *Bavagadam* (Paris, 1788, p. 326, 327), et l'auteur de l'*Appendice au Bavagadam* (*Ibid.*, p. 337-346). A propos du *Bavagadam*, il faut remarquer que Deguignes ne croit pas cet écrit plus ancien que les *Gaznevides* (*Mém. de l'Acad. des Inscr.*, tom. XXXVIII, mém., p. 312-325). S'il est identique, comme je le pense, au Sri-Baghavata, qui est le cinquième Pourana du catalogue de Wilson, il faut le rapporter au XIIIe siècle de notre ère.

3 Sur les générations et les règnes divins d'Hésiode, voyez FRÉRET (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. XXIII. Hist., p. 25, 26); GUIGNIAUT (*De la Théog. d'Hésiode.* Paris, 1835), et HEYNE (*Comm. soc. reg. scient. Gotting.*, ad ann. 1779, part. 3, p. 146, 147). Humboldt observe que les quatre âges rétrogrades, figurés par le poëte d'Ascrée dans son poème des Travaux et des Jours, sous l'emblème des quatre métaux, en font réellement cinq, parce que le dernier se divise en deux parties. (*Essai polit. sur le roy. de la Nouv. Esp.* Paris, 1825. Table chron. de l'hist. du Mexique.)

4 Sur les six âges des Orphiques, voyez CREUZER (*Op. cit.*, liv. VII, chap. 3, tom. III, p. 218, 219, 220). Eschyle, dans les *Euménides* et dans *Prométhée*, fait mention de trois règnes divins; d'où Fréret le regarde, non point comme pythagoricien, selon l'opinion de Cicéron (*Tusc.*, II, 23), mais comme orphique (*Mém. de l'Acad. des Inscr.*, tom. XXVIII, mém., p. 266, 267). Voyez encore sur Eschyle, DE LA BARRE (*Ibid.*, tom. XVIII, mém., p. 19).

5 Anien et Panodore, moines grecs, qui vivaient vers l'an 411, en parlant des fameux Sari de Bérose, espèce de cycle chaldaïque, distinguent deux grandes époques du monde, l'une de liberté, l'autre de servitude. (DEGUIGNES, *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. LVII, mém, p. 364, 374-377.)

des Thibétins [1], des Etrusques [2] et des Mexicains [3]. A cette opinion de la décadence universelle se rapporte celle de la grande année dont les anciens ont dit tant de choses; car si quelques-uns, en petit nombre, comme Macrobe, la réputèrent progressive, Platon, Pline et plusieurs autres la firent rétrograde [4]. Mais, même en écartant le souvenir de la calamité première et originelle, et sans le spectacle continuel des maux qui affligent la vie, et qui, dans les temps anciens, furent plus grands, et du côté de la nature, et du côté des hommes, la doctrine de la décadence universelle aurait été suggérée par les seuls principes de l'émanatisme, qui nous représente son premier cycle comme une véritable chute des existences et une altération successive de l'Etre divin. Aussi Frédéric Schlegel a raison de regarder le pessimisme, sous ce rapport, comme une conséquence légitime de la philosophie émanatistique [5].

Toutefois, il ne faut pas oublier que l'émanatisme emporte un second cycle, dans lequel l'existant retournant à l'Etre;

1 Sur les cinq âges et les cycles des Bouddhistes du Thibet, voyez GIORGI (*Alphab. Thibet.* Romæ, 1762, p. 220-231, 467-499). La durée du temps cosmique, d'après leur Padou, embrasse une série d'années, exprimable par le nombre 59, suivi de cinquante-neuf zéros. (*Ibid.*, p. 471.)

2 Sur les âges du monde des Etrusques, voyez PLUTARQUE dans la *Vie de Sylla*; NIEBUHR (*Hist. rom.*, tom. I, p. 128, 129, 130); MICALI (*St. degli ant. pop. ital.* Firenze, 1832, cap. 22, tom. II, p. 192-195); et CREUZER (*Op. cit.*, liv. v, chap. 2, tome II, p. 405-408).

3 Sur l'opinion des anciens Mexicains touchant les cinq soleils et les cinq âges du monde, qui, selon Torquemada, fut d'origine toltèque et commune aux Chichimèques, aux Acolhues, aux Nahuatlaques, aux Tlascaltèques, aux Aztèques, voyez HUMBOLDT (*Ess. pol. sur le roy. de la Nouv. Esp.* Tabl. chronol. de l'hist. du Mex.), et les ouvrages récents de Veytia et de Ixtlixochitli.

4 MACROB., *In somn. Scip.*, II, 10. PLIN., VII, 16. PLAT., *Polit.*, cit. ap. DE LA NAUZE, *Mém. sur l'anc. syst. de la Grande-Année* (*Mém. de l'Acad. des Inscr.*, tom. XXIII. Mém., p. 94-98).

5 *Ess. sur la lang. et la philol. des Hind.*, liv. II, chap. 2, p. 101-106.

il donne ainsi lieu au progrès, et imprime au mouvement rétrograde du cycle précédent un caractère purement relatif et restreint au temps. Et même (chose singulière), on trouve quelques systèmes émanatistiques, ou purement panthéistiques, dans lesquels l'optimisme le plus absolu règne, du moins en apparence, et semble rejeter le pessimisme avec le premier cycle créateur. Ainsi, par exemple, dans le Sank'hia de Kapila, en dérivant de la nature, l'Intelligence, qui est le grand principe, présente l'idée d'une amélioration émanative [1]; comme le Comdhia des Gaëls irlandais, qui ferme la chaîne des émanations, est le vrai Absolu, dont Œsar est le premier anneau [2]. Frédéric Schelling et Pictet ont trouvé une doctrine analogue dans le système cabirique de Samothrace [3]. En les prenant à la lettre, ces théories se réduisent facilement à la formule suivante : *L'Etre émane de l'existant;* formule qui exprime en effet l'opinion de quelques illustres panthéistes modernes; ceux-ci admettent un progrès successif de l'Absolu, qui devient Dieu, en passant de la potentialité à l'acte, et en acquérant la conscience de lui-même. Mais cet optimisme panthéistique est si manifestement absurde, que je ne saurais me le représenter comme très-antique; il me paraît être plutôt un de ces tardifs compromis entre l'émanatisme et l'athéisme, une de ces inversions fatales de la formule, œuvre de la philosophie laïque, émancipée du sacerdoce, et entraînée, sans retenue, par une dialectique subtile et inexorable. Je suis cependant incliné à croire que dans le Sank'hia de Kapila, la génération du Bouddhi et de l'Ahankara exclut l'idée d'un progrès absolu, et que le cycle gaélique, dont Adolphe Pictet nous a donné une savante et ingénieuse exposition, présuppose un cycle inverse

[1] COLEBROOKE, *Ess. sur la phil. des Hind.*, p. 17, 18.

[2] PICTET, *Du culte des dieux cab.*, 6-17, 79-109.

[3] *Ibid.*, 110-125.

et antérieur dans lequel OEsar émane de Comdhia, de telle sorte que l'autre période exprime la *rémanation*, et non l'émanation. Ce qui est d'autant plus probable, que le monde présent appartenant au second cycle, l'exposition de la période rémanative doit avoir la prédominance dans les croyances hiératiques, dirigées à une fin morale; on ne devrait jamais omettre cette considération, quand on étudie les religions antiques. Je ne veux point cependant affirmer ici que les émanatistes n'admirent point un certain progrès, même dans le premier cycle, en tant que l'existant, se développant, d'enveloppé qu'il était, acquiert toute la supériorité que l'acte a sur la puissance. On ne peut éviter cette contradiction dans une doctrine, qui mêle ensemble l'Etre et l'existant, et à cause de cela le progrès et le recul; car le même mouvement qui fait déchoir la condition de l'Etre, en l'éloignant de son repos, doit améliorer l'état de l'existant. Et comme le concept de l'existant prédomine, si le premier cycle émanatif était seul, on en devrait tirer certainement l'idée de progrès, et par conséquent l'idée d'un optimisme absolu et émanatif, comme celui qui est figuré dans la théogonie gaélique. Mais, parce que la *rémanation* y pénètre comme une réminiscence du second cycle créateur, le cycle émanatif prend, par rapport à elle, l'apparence d'une chute et d'un recul; et quoique, sous tout autre rapport, le concept de l'existant l'emporte, toutefois, celui de l'Etre prédomine en ce qu'il détermine la valeur morale du procédé émanatif et de ses évolutions.

L'optimisme des philosophes grecs regarde le second cycle, et n'exclut pas du premier les conditions du pessimisme, dont on trouve quelques traces dans Platon, et plus encore dans les Alexandrins, proportionnellement à la place, plus ou moins considérable, que le panthéisme occupe dans ces systèmes. Leur sentiment n'est donc point essentiellement en désaccord avec les principes de l'émanatisme; et si le second cycle pré-

vaut, avec l'optimisme qui lui est propre, cela vient simplement de la relation chronologique de leur système avec le monde présent, et du but moral de perfectionnement auquel tend d'ordinaire l'étude de la sagesse. Le pessimisme absolu de quelques-uns, parmi lesquels Hégesias se rendit fameux [1], fut une conséquence des doctrines sensualistes et de l'athéisme tacite ou avoué, joint au spectacle des misères humaines. Telle fut la doctrine de détérioration universelle dans laquelle tombèrent quelques modernes, et entre autres, Jacques Léopardi, de chère et douloureuse mémoire; celui-ci, pour les opinions (car il l'emportait de beaucoup par le génie et par le caractère), fut l'Hégésias de nos jours, et comme le premier, il naquit du sensualisme.

Le premier cycle créateur de la véritable formule se rattache au second au moyen de la religion, qui, en proposant aux hommes la vérité et le bien suprêmes, les rappelle à leur principe, les excite et les aide à l'obtenir. Mais la parole révélatrice ajoute au concept rationnel un dogme sur-intelligible, en nous représentant la rédemption par le moyen du Verbe humanisé, comme le seul moyen à l'aide duquel l'homme tombé puisse se relever et retourner à son principe; comme l'unique condition par laquelle le second cycle créateur puisse s'accomplir pour les esprits libres et égarés. De cet enseignement primitif vint l'idée du Messie, qui se maintint très-pure chez le peuple élu, quoique le vulgaire de la nation israélite l'eût altérée; idée figurée par le concept d'un Dieu médiateur et rénovateur, qui, de l'Inde à l'Hibernie, apparaît dans tous les cultes païens, sans qu'on puisse l'attribuer à un caprice d'imagination ou de hasard. Mais, outre cette notion générique qui exprime le dogme sur-intelligible d'une ma-

[1] Voyez sur Hégesias, Diog. LAERT. (II, 86); CICÉRON (*Quæst. tusc.*, I, 34); BRUCKER (*Hist. crit. phil.* Lips., 1717, tom. I, p. 600, 601); et RITTER (*Hist crit. de la phil.*, tom. II, p. 88, 89, 90).

nière vague et indéterminée, on rencontre encore dans un grand nombre de faux cultes d'autres idées plus particulières, qui le concrétisent d'une certaine manière; et il convient de les citer brièvement ici, en tant qu'elles se rattachent à la doctrine des émanatistes et à leurs opinions sur le second cycle. La première et peut-être la plus ancienne de ces idées est l'avâtar, qui occupe une place très-importante dans la mythologie hindoue. Les modernes ont coutume de traduire ce mot par celui d'incarnation, ce qui me paraît inexact, pour plusieurs raisons. Ce dernier mot est tellement identifié à un mystère chrétien, et si exclusivement propre au christianisme, que c'est une grave impropriété d'en abuser en le détournant dans un sens fabuleux. L'avâtar hindou, appartenant à l'émanatisme, qui rejette le concept de création, ne peut se concevoir comme une conjonction et beaucoup moins comme une union personnelle de l'Etre avec l'existant, mais seulement comme une transformation du premier en une série d'existences. Mais comme toute la nature de l'émanatiste est une transformation de ce genre, ce qui distingue l'avâtar, c'est le concept téléologique qui l'accompagne, c'est-à-dire, la fin vers laquelle il est dirigé; pour l'ordinaire, cette fin c'est de dompter les monstres, de renouveler la nature elle-même, de punir les méchants, d'adoucir les mœurs, de réformer les états, de faire du bien à l'espèce humaine. Ces derniers caractères se remarquent surtout dans les derniers avâtars de Vichnou et de Brahma; ils manquent, ou sont moins apparents dans ceux de Siva [1]. Ce qui toutefois ne prouve rien contre le Sivaïsme primitif, dont les dogmes ne sont parvenus jusqu'à nous, que modifiés et transfigurés par

1 Sur les avâtars hindous, voyez CREUZER (*Relig. de l'antiq.*, liv. 1, chap. 2, 3, 4, tom. 1), et GUIGNIAUT (*Ibid.*, p. 629-632). Il est probable, d'après le résultat de recherches plus récentes, que le concept de l'avâtar est passé du Bouddhisme au Brahmanisme réformé ou pouranien (différent de celui des Védas), dont Valmiki paraît le plus ancien auteur.

les réformes sacerdotales des Brahmites et des Vichnouistes. Il est probable que dans ces réformes, le syncrétisme sacerdotal fit au Sivaïsme la plus mauvaise part, en sa qualité de culte ennemi et dépouillé; il lui assigna l'origine de la décadence et du mal, selon qu'il arriva, ou que l'on peut conjecturer qu'il arriva, à l'Ahriman touranien en Perse, au Loke ou au Fenris finnois dans la Scandinavie, au Typhon iranien ou scythe en Egypte, aux Titans et aux Uranides chamitiques, chez les Japhétides d'Italie et de Grèce. Mais en tout cas, la connexion de l'avâtar avec le second cycle de création, avec le combat annoncé et enfin avec la victoire présagée et promise par la révélation [1], me paraît un des points, sinon certains, du moins des plus probables de l'histoire.

La théophanie, ou logophanie, est une dérivation de l'avâtar, corrélative aux modifications postérieures des croyances, c'est-à-dire, au panthéisme et au polythéisme. Il y a une affinité très-claire entre le panthéisme et les théophanies permanentes et continues, comme celles de Zamolxis chez les Gètes [2], d'Apis, de Mnévi et de Mandou chez les Egyptiens [3],

1 Voyez le texte hébreu de la Genèse, III, 15, XLIX, 10.

2 Sur Zamolxis, voyez FOUCHER (*Mém. de l'Acad. des Inscr.*, tom. XXXVIII, mém., p. 535, 536); DANVILLE (*Ibid.*, tom. XXV, mém., p. 40-47); CREUZER (*Relig. de l'antiq.*, liv. V, chap. 1, tom. II, p. 270-274); et GÉBELIN (*Monde primit. consid. dans les orig. grecques*, p. LI, LII, LIII).

3 Voyez FOUCHER (*Mém. de l'Acad. des Inscr*, tom XXXVI, mém., p. 352-356). Apis, Mnévi et Mandou sont remarquables comme théophanies animales, auxquelles se rapportent souvent les fétiches, tels que le serpent de Juida, le coq des Bissagos, le lézard des habitants de Bénin, le vautour des Ascans, etc. Le culte des fétiches est, pour la plupart du temps, fondé sur une théophanie grossière, c'est-à-dire, sur l'apparition et la localisation de l'Idée, sous une individualité matérielle; notion qui se trouve souvent accouplée avec la litholâtrie, comme chez les Bétiles, et dans la déesse-mère de Pessinunte, et avec la phytholâtrie, comme dans le chêne prophétique de Dodone, qui, selon Des Brosses, représentait une véritable théophanie (*Mém. de l'Acad. des Inscr.*, tom. XXV, p. 121, 122), et dans l'arbre des Bissagos, qui servait d'idole et d'oracle (WALCKENAER, *Hist. gén. des voy.* Paris, 1826, tom. III, p. 83, 84).

des Lamas mâles et femelles du Thibet [1], du chef des Mongols du Nord [2], du Chitomé chez quelques populations nègres du Congo [3], du roi de Gingiro [4], des prêtres immortels de

1 Outre le Dalaï-Lama, qui réside au printemps à Lassa, et en été dans le monastère de Botola ou Potala, il y a dans le Thibet d'autres théophanies permanentes, entre autres, une théophanie féminine, dans une petite île du lac Patté, regardée comme un avâtar de Bhavani, et nommée Dordzi-pa-no; et une autre, masculine, du Bandjin-Lama, résidant à Jika-dzé, et investie, dans le Thibet supérieur, d'un pouvoir égal ou voisin de celui du Dalaï dans le Thibet inférieur. Voyez MALTE-BRUN (*Préc. de la géog. univ.*, liv. CXL), et sur le Dalaï-Lama, TURNER (*Ambass. au Thibet, trad. par Castera.* Paris, 1800, tom. II, chap. 13, 16, 17).

2 Il se nomme Khoutoukhtou ou Ghegen ; il réside à Ourga, et est une espèce d'avâtar bouddhique perpétuel, comme celui des Lamas du Thibet. Voyez le cérémonial et les circonstances de son élection dans MALTE-BRUN (*Préc. de la géog. univ.*, liv. CXXXVII).

3 Le Chitomé (*Ganga-Chitorné* ou *Chitombé*) était le chef des prêtres, appelés Ghangas ou Singhillas, c'est-à-dire, dieux de la terre; on le regardait comme immortel et auteur de toutes les productions naturelles. Voyez sur son pouvoir suprême, même dans les choses civiles, sur l'élégance de sa manière de vivre, sur le feu perpétuel entretenu dans sa demeure, sur les hommages qu'on lui rendait, sur la manière dont il terminait sa vie, WALCKENAER (*Hist. gén. des voy.*, tom. XIV, p. 140, 150, 151). Les autres Singhillas participaient à son pouvoir surnaturel; lisez-en l'énumération dans le même auteur (*Ibid.*, p. 151, 152). Il ne faut pas confondre le Chitomé, qui était un concept d'une véritable théophanie, avec quelques autres pontifes, auxquels on attribue une vertu surnaturelle, tel qu'était anciennement le Xèque de Cundinamarca, et tels qu'ont été dans des temps plus modernes, ou que sont même aujourd'hui, le Daïri du Japon, le Tooitonga de l'archipel des îles des Amis, dont l'autorité est actuellement déchue (BALBI, *Abr. de géog.* Paris, 1833, p. 1215, 1217); le grand-pontife de Damèr, appelé El-Fachi-el-Chébir, doué de l'omniscience, dans l'opinion de ses adorateurs, et dont Burckhardt nous a donné une notion exacte (*Ap.* RITTER, *Géog. trad.* Paris, 1836, tom. II, p. 214, 215, 216); et celui des Ardrésiens, adoré et regardé comme prophète (WALCKENAER, *Hist. gén. des voy.*, tom. X, p. 470-491).

4 Regardé comme Dieu et égal au soleil; il ne se laisse voir qu'à l'aube du jour et dans une espèce de cage (MALTE-BRUN, *Préc. de la géog.*, liv. CLXXII).

Nanampong [1], du roi de Bénin [2], du derviche de Torlach en Bulgarie [3], et autres semblables. Les théophanies grecques sont individuelles, passagères et étrangères à ces successions naturelles ou électives, que l'on rencontre chez les autres peuples, et elles marquent par-là le passage de l'émanatisme au polythéisme. L'apothéose fut, dans l'origine, le corrélatif de l'avâtar; celui-ci commence, celle-là complète le second cycle. L'avâtar exprime le premier acte de l'émanation et le flux de l'existant hors de l'Etre; l'apothéose signifie l'acte second de cette même émanation, c'est-à-dire, la *rémanation* et le reflux de l'existant vers son principe. Par l'un, Dieu se fait homme; par l'autre, l'homme devient Dieu [4].

En s'altérant et en se corrompant sous les idoles panthéis-

1 Ils habitent une caverne auprès de Maucasim, et ils sont vénérés par les Fantis, qui les tiennent pour très-anciens, immortels et doués d'une vue magnétique (WALCKENAER, *Hist. gén. des voy.*, tom. XII, p. 111, not. 1).

2 Le roi de Bénin passe pour vivre sans manger, et pour mourir seulement en apparence, afin de ressusciter ensuite sous une autre forme (MALTE-BRUN, *Préc. de la géog. univ.*, liv. CLXIV). Les priviléges du roi de Loango sont un peu moins extraordinaires; toutefois, il est appelé Sambi ou Sambian, Pango ou Pongo, c'est-à-dire, Dieu, et il exerçait le pouvoir de faire tomber la pluie à son gré (WALCKENAER, *Hist. gén. des voy.*, tom. XIII, p. 468, 469). Aujourd'hui il a résigné l'usage de cette fonction délicate et périlleuse à un de ses ministres, qui en use avec prudence, attendant qu'il bruine pour commander aux nuées (MALTE-BRUN, *Préc. de la géog. univ.*, liv. CLXVII). Le pouvoir de commander à la pluie est considéré, en général, par les Nègres de l'Afrique, comme une attribution du sacerdoce ou de la royauté.

3 BALBI, *Abr. de géog.*, p. 529.

4 La corrélation de l'apothéose avec l'avâtar, comme exprimant les deux cycles émanatifs, se voit clairement dans la doctrine de Laò-tseu. La métempsycose de ce philosophe a l'aspect d'un véritable avâtar, et son Ching est l'homme déifié. Voyez DEGUIGNES (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. XXVIII, mém., p. 302, 310). Foucher se trompe, par conséquent, quand il regarde l'apothéose comme inconnue aux Orientaux (*Ibid.*, p. 439, 440, 441, 471). Qu'est-ce que le Nirvana, ou l'unification des Hindous, sinon le concept primitif de l'apothéose, séparé de l'anthropomorphisme grec, et accommodé à la pure doctrine de l'émanatisme?

tiques de la théophanie et de l'avâtar, le dogme sur-intelligible perdit, entre autres qualités, son unité idéale. Le fait merveilleux de l'Incarnation est unique dans le temps et dans l'espace. Il y a un seul Dieu-Homme, comme un seul Etre, une seule Idée, un seul vrai, un seul principe, une seule fin, un seul genre humain, une seule loi, un seul univers; et c'est dans cette unité du fait surnaturel que se fondent l'universalité et le génie cosmopolite du christianisme. Au contraire, la multiplicité des existences qui altère l'Etre dans l'émanatisme, et qui le divise dans le polythéisme, se peint dans les avâtars et les théophanies nombreuses, circonscrites, nationales, des Hindous, des Grecs et des autres peuples de l'antiquité. L'idée d'universalité s'obscurcit au fur et à mesure que l'on s'éloigne de l'état primitif; de sorte que l'on peut juger de l'âge relatif d'un mythe, par l'espace matériel qu'il occupe dans l'histoire. Les mythes gréco-latins, par exemple, sont beaucoup moins étendus que les mythes de l'Egypte et de l'Inde, et ceux-ci que les iraniens, lesquels s'étendent si loin, et ont, pour ainsi dire, une forme si cosmopolite, qu'ils doivent certainement appartenir à la mythographie la plus ancienne dont l'histoire soit parvenue jusqu'à nous. On peut en juger par les faibles et obscures réminiscences contenues dans les chroniques de Tabari, du Dabistan, du Desatir, et surtout dans les rois de Firdoussi [1]. Et non-seulement sous ce rapport, mais encore sous tous les autres, plus les temps s'éloignent de la révélation primordiale, plus le souve-

[1] Celui qui voudrait avoir en quelques pages une idée de ce génie cosmopolite que l'on rencontre dans les mythes de l'ancien Iranisme, peut lire Barthélemy D'HERBELOT (*Biblioth. orient.*, La Haye, 1777, tom. I, p. 112, 113, 114, 330, 331, 462-475, 479, 480, 592, 593, 594; tom. II, p. 37-40, 128, 129, 132-135, 272, 460-467, 490, 491, 493, 508, 509; tom. III, p. 98, 99, 337, 338, 339, 467, 468, 607); Claude VISDELOU (*Contin. de la Bibl. orient.*, dans le tom. IV de la *Bibl. orient.*, p. 331, 332, 362, 363); et KLAPROTH (*Tab. hist. de l'Asie.* Paris, 1826, p. 5-22).

nir de la vérité s'altère et s'obscurcit. Ainsi, l'avâtar présente de la vérité une image moins imparfaite que la théophanie permanente; celle-ci une image moins imparfaite que la théophanie passagère, et la théophanie passagère beaucoup moins que l'apothéose. Le sur-intelligible qui brille encore, quoiqu'affaibli sous le plus ancien fantôme, s'obscurcit davantage dans les fictions plus modernes de la théophanie et de l'apothéose. Celles-ci ont, sous quelques rapports, beaucoup de ressemblance avec les dogmes hérétiques des Gnostiques, des Ariens et des Nestoriens. Et comme la première révélation alla s'obscurcissant par degrés dans l'hétérodoxie païenne, la même chose arriva dans l'hétérodoxie chrétienne, après que cette révélation eut été renouvelée; car, sans parler des hérétiques plus anciens, les rationalistes nous ont régalés d'incarnations, dont peut-être les Brahmanes se contenteraient. Aussi, les modernes fauteurs du progrès nous font-ils reculer de trente ou quarante siècles, et remonter jusqu'aux temps mythiques de l'Egypte et de l'Inde. Et si, comme je me plais souvent à le faire, il faut reculer pour pouvoir mieux sauter, j'aime mieux ne point reculer à moitié, en m'arrêtant en route, comme plusieurs, plutôt que de partir de l'Eden primitif.

L'émanatisme, en devenant grossier avec le temps, tomba dans le polythéisme. L'un est une religon d'imagination et de poésie, l'autre un culte brut et sensuel. Dans le premier, le vrai idéal, quoique très-obscurci, brille cependant d'une vive lumière sous l'enveloppe fantastique qui le recouvre; tandis que dans le second, l'élément sensuel l'emporte et prédomine presque entièrement. Il y a entre les deux doctrines les mêmes rapports qu'entre la faculté qui imagine et celle qui sent; l'une tient de l'incorporel beaucoup plus que l'autre. Le fantôme provient sans doute en grande partie des sens; mais chez lui le sensible est plus fin, plus exquis, et pour ainsi dire subtilisé ou ramené à une forme

aérienne, intangible, dépouillée de matérialité et de concrétion. Aussi le polythéisme est-il, relativement à l'émanatisme, une véritable décadence idéale ; mais il en descend en vertu d'une logique rigoureuse ; et comme il est beaucoup mieux déterminé et mieux circonscrit, ce qu'il perd en vérité, il l'acquiert en précision et en netteté de contours. Le polythéisme est le sensualisme de la religion, comme la doctrine des émanatistes en est l'idéalisme. Celle-ci, en faisant des existences un développement de la substance absolue, et en les divinisant, divise l'Etre en autant de parties qu'il y a de forces dans l'univers ; mais en dédaignant, à cause de son génie poétique, de circonscrire trop exactement ses propres concepts, elle laisse à l'imagination le pouvoir de se figurer que cette multiplicité de transfigurations regarde la forme et non la substance intime des choses ; d'où il suit qu'elle contient en soi le germe du panthéisme. L'idée de l'unité et de l'Etre, qui occupe encore dans ce système une place assez importante, s'obscurcit étrangement dans le polythéisme et n'y brille seulement qu'autant qu'il faut pour en rendre le concept possible. Le polythéiste, partant de la notion précise de l'existant, comme d'un multiple, et réunissant cette notion à celle de l'Etre, déifie chacune des parties de l'existant ; de sorte que si l'émanatisme est l'Idée rendue fantastique, le polythéisme est l'Idée rendue concrète, au moyen des sens, et pleinement sensualisée. Dans l'émanatisme, l'Un l'emporte encore sur le multiple ; mais dans le polythéisme, la multiplicité prédomine sur l'unité (3).

Le système de l'émanation est un naturalisme ébauché, celui du polythéisme un naturalisme parfait. Celui-ci peut avoir diverses formes, de même que dans le sensualisme on rencontre différents degrés, et que la nature renferme dans son vaste sein une foule d'ordres très-différents. Les sensibles étant de deux sortes, si le polythéiste a pour l'un et pour l'autre une égale attention, il en est induit à animer

l'univers, et à douer ses dieux d'esprit et de corps; de là résulte un organisme divin de la nature, susceptible de différents aspects, comme on le voit, par exemple, dans l'opinion des Stoïciens sur l'âme du monde, et dans le dogme des Hylozoïtes. Selon que l'un des règnes ou des ordres de la nature l'emporte sur l'autre dans la connaissance du polythéiste, relativement au pays qu'il habite et à la vie qu'il mène, il en résulte l'origine du culte des astres, des hommes (4), des éléments, des animaux, des plantes, des forêts, des eaux, des montagnes, et en même temps l'origine des diverses formes d'idolâtries correspondantes. Le souvenir ou le spectacle des révolutions naturelles, qui tiennent plus de l'extraordinaire, peut imprimer une direction spéciale aux idées religieuses; il est tout simple de conjecturer, par exemple, que la litholâtrie, assez fréquente chez les peuples anciens, et en particulier chez les Arabes et les Syriens, a été suggérée ou aidée par le phénomène des aérolithes [1], et que la pyrolâtrie iranienne, née probablement dans les montagnes de l'Atropatène, a eu pour principe, ou du moins pour cause d'accroissement, les feux souterrains et les salses, qui se voient encore en grand nombre sur les bords de la mer Caspienne, et servent à quelques restes de Guèbres, pour entretenir la flamme perpétuelle de leurs feux sacrés [2]. La mythologie des

1 Cela paraît indubitable quant aux fameux Bétyles. Voyez BANIER et FALCONET (*Mém. de l'Acad. des Inscr.*, tom. v, Hist., p. 241-245; tom. VI, p. 514-529). Sur la Mère des Dieux considérée comme hystérolithe, et sur la litholâtrie des anciens, en général, voyez FALCONET (*Ibid.*, tom. VI, p. 528, 529; tom. XXIII, p. 214-229). Lisez encore les *Annales des voyages* (tom. XIX, p. 270; *Nouv. Ann. des voy.*, tom. XXVIII, p. 400-417).

2 Sur les salses de Bakou dans le Chirvan, voir MALTE-BRUN (*Préc. de la géog. univ.*, liv. CXXII); les notes de HUOT au quarantième livre du même auteur (Bruxelles, 1832, tom. I, p. 443, 444); et les *Nouvelles Ann. des voy.* (Paris, 1819, tom. XXXIV, p. 123; tom. XXXV, p. 346, 347). Il faut remarquer que le district de Bakou faisait déjà partie de l'Atropatène, et que le nom zendique de *Aderbaïdjan* ou *Azerbaïdjan*, que l'on donne à cette pro-

peuples eut ses Neptuniens et ses Vulcanistes, comme l'antique philosophie grecque et la géologie moderne; et chez les plus ignorants comme chez les plus savants, le système de l'eau fut antérieur à celui du feu, selon que les *pralaias* précédèrent les restaurations dans le champ des fables, et que les cataclysmes devancèrent les conflagrations dans celui de l'histoire. Dans toutes ces superstitions, le concept religieux est plus ou moins corrompu, selon que le sensible dans lequel il s'incarne tient plus ou moins de l'exquis ou du grossier, et est propre ou impropre, comme symbole esthétique, à exciter dans le contemplateur les sentiments du beau et du sublime mathématique ou dynamique. De là il suit qu'il faut regarder le Sabéisme comme une forme polythéistique des plus anciennes; car il n'y a rien de plus propre à réveiller l'Idée, que l'espace immense et les grandeurs célestes. Et cela s'accorde avec les monuments historiques, qui assignent une place très-considérable au culte des astres, dans le syncrétisme exotérique des plus anciens sacerdoces orientaux, comme ceux de l'Iran, de l'Egypte et de l'Inde; tandis que l'adoration des fétiches est le degré le plus bas auquel puisse descendre le polythéisme. Dans cette adoration, le culte et le concept qui l'informe sont réduits aux proportions les plus étroites, car elles se rapportent à une seule tribu, à une seule famille, et quelquefois à un seul individu, quoique l'Idée perce encore au travers de tant de misère et de barbarie [1]. Il y a cependant

vince, exposée à de violents tremblements de terre, signifie *pays du feu*. (MALTE-BRUN, *Préc. de la géog. univ.*, liv. CXXVIII.)

1 Le culte des fétiches, qui, jusqu'à présent, a été considéré d'une manière assez vague et superficielle par les auteurs, sans excepter même le docte Des Brosses, mériterait d'être étudié avec une attention philosophique. En examinant, par exemple, ce que Dappa raconte des Nègres de Loango et de leurs *Mokissos*, on verra que ces idoles présentent à leurs adorateurs le concept d'une véritable cause surnaturelle, c'est-à-dire, de l'Etre créateur, quoique l'Idée soit déformée par le fantôme qui l'accompagne (WALCKENAER, *Hist. gén. des voy.*, tom. XIII, p. 489-495).

deux espèces de fétiches : l'une, qui embrasse toute une espèce de choses, comme on le voit dans le culte du serpent, commun à plusieurs lieux de l'Afrique, et en particulier à l'ancien royaume de Juida [1], où l'on adore tous les individus d'une certaine espèce de reptiles [2]; et l'autre, qui ne concerne qu'un seul individu. Il est clair que l'Idée est beaucoup moins imparfaite dans la première forme, car les notions des genres et des espèces, par leur élément apodictique, tiennent encore beaucoup du Divin, comme on le voit dans les idées platoniciennes. En prenant ces idées comme subsistant en elles-mêmes, sans les concrétiser et les unir avec le Λογος, elles sont le polythéisme idéalisé.

Il ne faut pas croire cependant que l'idée de l'Un n'apparaisse pas dans les formes moins grossières du plus ancien polythéisme. Le passage de l'émanation au polythéisme se fit par degrés, et l'idée d'une unité primordiale de laquelle tout dérive, se conserva longtemps comme en un nuage. C'est ce qui résulte clairement du concept de génération par lequel les

1 *Judah*, *Juda*, *Whidaw*, *Whydah*, *Whyda*, *Whydaw*, *Ouida*, *Quedad*, *Fida*.

2 L'antique royaume de Juida fait maintenant partie de celui de Dahomey. Sur le serpent qu'on y adore, le nom qu'on lui donne, l'espèce à laquelle il appartient, l'origine de cette superstition, les cérémonies et les rites qui l'accompagnent, le temple et les processions consacrés à son culte; sur les autres fétiches des habitants de Juida, sur la caste héréditaire de leurs prêtres, sur leurs prêtresses et sur le Bété ou souverain pontife; sur l'idée confuse qu'ils ont du vrai Dieu, sur la notion qu'ils ont de la vie future, sur l'usage, depuis un temps immémorial, de la circoncision, sur le droit d'aînesse, sur l'amour des cérémonies et du jeu, et sur l'analogie de leurs coutumes avec celles des Egyptiens, des Hébreux et des Chinois; sur leur génie, leur beauté, leur disposition à la civilisation; sur les délices du pays qu'ils habitent, lequel, selon Bosman, est le plus beau de la terre; sur l'Euphrate, un de leurs fleuves, et Sabi, leur capitale, voyez le récit des divers voyageurs dans WALCKENAER (*Hist. gén. des voy.*, tom. VIII, p. 105, seq., 365, 366, 395, seq.; tom. X, p. 194-316, 373-393; tom. XI, p. 334-337). Lisez aussi GÉBELIN (*Monde prim.*, diss. mêlées, tom. 1, p. 52, 53, 116, 117, 148).

divinités procédaient les unes des autres par une série successive, qui contraignait l'esprit à remonter à un principe, dans lequel se joignait à l'idée du chaos et de l'éternelle passivité celle d'une force motrice et organisatrice. La théogonie de tout système de polythéisme se rattache manifestement à la dualité absolue d'un émanatisme antérieur. L'apothéose propre au polythéisme, étant une espèce de *rémanation*, nous montre survivant l'idée d'un second cycle qui suppose l'unité, comme terme, de la même manière que le premier la renferme comme principe. Souvent encore, chez les nations cultivées de l'antiquité, on trouve au-dessus des divinités que l'on adore, un Dieu sans nom, inescogitable, ineffable, à qui on ne rend d'hommage ni privé ni public, parce que l'on regarde comme trop grand et trop épouvantable l'intervalle qui le sépare de ses créatures [1]; et ce qu'il y a de plus singulier, cette persuasion se rencontre également chez quelques populations sauvages, adonnées au culte brutal des fétiches [2]. Mais, en général, dans le polythéisme, le concept de l'Un est tellement subordonné à celui des existences multiples, qu'il se laisse à peine soupçonner, surtout dans les époques plus récentes; il en est de même pour la distinction des deux cycles. De là il suit que cette espèce de superstition ne possède point une morale qui lui soit propre; car on ne peut avoir l'idée du devoir, sans celle d'un cycle de finalité, par lequel les choses retournent à leur principe. Je dis qui lui soit propre, car le

1 Je montrerai séparément dans le second livre que presque tous les peuples cultivés, et surtout les peuples doués de la civilisation sacerdotale, depuis les Iraniens les plus anciens jusqu'aux Aztèques du XVIe siècle et aux Indiens du nôtre, ont admis un Dieu suprême, sans l'adorer.

2 Ainsi, par exemple, les Nègres d'Accra, en Guinée, et de Loango, admettent un Dieu souverain, qu'ils ne se mettent point en peine d'adorer, et que les premiers appellent Noumbo, et les seconds Sambi ou Sambian, et Pango ou Pongo (WALCKENAER, *Hist. gén. des voy.*, tom. XI, p. 358; tom. XIII, p. 468, 488). De ce seul fait on peut conclure que ces peuples ont été autrefois émanatistes et civilisés.

dogme de la vie future, heureuse ou malheureuse, suppose la connaissance d'une loi morale; mais ce dogme ne se rattache qu'en apparence au polythéisme, au moyen des mythes et des emblèmes exotériques, et il est substantiellement une doctrine séparée, conservée en vertu d'un invincible instinct, et fondée sur la tradition primitive. Aussi on le trouve chez tous, ou presque tous les peuples, même les plus sauvages (sans en excepter ceux, en très-petit nombre, chez qui, s'il en faut croire le récit des voyageurs, toute idée de Dieu est presque entièrement éteinte). On le trouve dépouillé de toute liaison logique avec les autres opinions ou les autres croyances, et comme un simple sentiment, plus ou moins fortifié et circonscrit par les souvenirs traditionnels.

L'idolâtrie est le culte propre du polythéisme et elle l'exprime. L'idolâtrie a l'existant pour cause finale, comme le polythéiste l'a pour cause efficiente; mais cette fin se restreint dans les termes du présent, et n'a point de rapport avec l'avenir. Le passé et l'avenir, sans commencement ni fin, figurant l'éternité immanente, n'ont aucun prix pour l'homme grossier et corrompu, dont l'esprit, emprisonné dans la vie actuelle, et embourbé dans les choses sensibles, a perdu avec la considération de l'Etre, celle même de l'éternité. De là viennent cette sensualité brutale, cet excès d'épicuréisme, ces travers, ces dissolutions, ces excès charnels, cette ivresse voluptueuse et ce raffinement d'infamies et de hontes, communs à plusieurs nations antiques, soit barbares soit civilisées, et qui sont dans tous les temps le propre de l'idolâtrie, à moins d'être empêchés et combattus par la coutume, les traditions et les institutions civiles. L'idolâtrie est *la conversion de l'homme vers l'existant comme fin dernière;* (d'où il suit qu'elle se réduit toujours dans la pratique à une adoration de soi-même, le panthéisme égoïste de Fichte en est la théorie la plus raffinée); elle est spéculative et agissante, elle règne toujours plus ou moins, toutes les fois

que l'esprit s'éloigne de la connaissance directe du vrai idéal. Aussi on peut rigoureusement affirmer que quiconque a perdu cette connaissance, est plus ou moins polythéiste et idolâtre, sans le savoir, en plaçant sa fin suprême dans ses passions. De là vient cette idolâtrie du monde dont parlent l'Ecriture et le prince des philosophes chrétiens, et qui, dominant sur la cité terrestre, y fait prévaloir la cupidité tyrannique sur les divines et légitimes affections. Toute fausse philosophie tient du polythéisme et de la superstition, quoiqu'elle ne s'en aperçoive pas et qu'elle se glorifie d'en être entièrement exempte, parce qu'elle remplace les idoles matérielles par des idoles idéales, forgées par l'imagination et l'intellect.

L'émanatisme dégénéra en polythéisme entre les mains de la multitude grossière et stupide. Le changement dut se faire rapidement chez les races dispersées qui avaient perdu l'ordre primitif. Il fut plus lent chez les nations mères, gardiennes de la civilisation; mais, à la longue, il pénétra chez elles, et il envahit tout le genre humain, à l'exception de la portion élue des Israélites. Toutefois, si, excepté ceux-ci, toutes les nations en furent atteintes, il ne faut pas croire pour cela que tous les individus en fussent infectés; au contraire, comme il est certain que quelques-uns, en petit nombre, gardèrent le dépôt entier de la vérité, il est probable qu'un plus grand nombre persévéra dans la doctrine de l'émanatisme, et que ces hommes appartenaient à la partie la plus cultivée de la société. C'est d'eux, peut-être, que sortirent les castes sacerdotales; celles-ci connaissaient certainement la doctrine de l'émanation, puisqu'elles la transformèrent en panthéisme, c'est-à-dire, en un système qui ne diffère de l'émanation qu'en ce qu'il est dépouillé de tout voile poétique et réduit à la forme scientifique. Cette transformation arriva aussitôt que l'on commença à faire de la philosophie : car l'émanatisme, doctrine d'imagination, n'a point de valeur scientifique dont puisse

aucunement se contenter un esprit cultivé, à moins qu'on n'y voie l'unité indivisible de la substance, sous une multiplicité de phénomènes, c'est-à-dire, d'apparences. Le panthéisme rigoureux se relie à l'idéalisme, et celui-ci exclut l'élément fantastique, qui remplit la doctrine de l'émanation, et qui entraîne les peuples grossiers au polythéisme et à l'idolâtrie. Les sages ayant été effrayés de l'absurdité de cette dernière et de l'accroissement de la superstition, voulurent, pour éloigner le danger, mettre la main à des réformes, et par conséquent ramener l'émanatisme au concept rationnel qui se trouve en lui, c'est-à-dire, à l'unité de l'Etre, en le débarrassant des accessoires qui le rendaient vicieux et corrompu. Mais l'idée de création étant perdue depuis longtemps, on ne pouvait, d'un côté, avoir le concept de l'Etre pur et simple, ni de l'autre, concilier son unité avec la multiplicité des existences. Il fallait donc forcément substituer à l'être concret une substance abstraite, se débarrasser du multiple en en niant la réalité et en introduisant un idéalisme absolu, selon l'illusion des Bouddhistes et des autres philosophes de l'Inde. D'autre part, cette réforme était trop haute et trop difficile pour pouvoir être communiquée à la multitude, et séparée de l'émanatisme et du polythéisme comme doctrines exotériques. On voit que telle a été la substance des Védas, qui sont le monument le plus antique des Brahmanes; telle est la science des hiérogrammates de l'Egypte et de l'Ethiopie, qui se laisse entrevoir et apparaît sous l'enveloppe des symboles et des fables; telle est, pour la plupart du temps, la science des autres sacerdoces les plus anciens; et de là provient ce mélange de l'idolâtrie et du polythéisme avec le monothéisme panthéistique, que l'on rencontre dans les fausses croyances des peuples civilisés. C'est pour cela que, pour adopter le sentiment de ceux qui tiennent le panthéisme indien pour l'œuvre de Bouddha, il faut attribuer aux influences bouddhistes les doctrines des Oupanichads, et les regarder comme plus mo-

dernes que les autres parties des Védas; opinion qui n'a rien d'improbable dans l'état présent des études orientales. Si cependant Bouddha répudia tout-à-fait les doctrines védiques et, par conséquent, même les Oupanichads, malgré leur accord substantiel avec le naturalisme panthéistique, je crois qu'il voulut soustraire ses dogmes aux nuisibles influences de l'exotérisme brahmanique, qu'il eut en outre l'intention politique de substituer une monarchie sacerdotale à l'état de castes, et surtout de la préserver de cette ruine que déjà avaient éprouvée peut-être les autres réformes antérieures faites ou tentées dans la religion des Védas. En effet, toute doctrine exotérique tend de sa nature à supplanter la doctrine acroamatique, et elle lui nuit avec le temps; comme la plèbe tend toujours à prendre la place de l'aristocratie, non point en s'ennoblissant elle-même, mais en faisant tomber les patriciens dans la plèbe. Cela doit surtout arriver, quand la direction des deux doctrines est tout-à-fait contraire, comme dans le cas dont nous parlons; car le panthéisme déifie la nature, au lieu que l'émanatisme converti en polythéisme naturalise Dieu.

C'est se tromper également que de regarder le panthéisme scientifique comme le premier pas de l'esprit humain hors de la voie de la vérité, et, par conséquent, comme la première erreur des peuples égarés. Au contraire, si l'on y prend bien garde, on verra que par leur nature même les théories panthéistiques durent venir après la doctrine de l'émanation, et être plus récentes au moins de quelque temps; car ces théories apparaissent comme réforme de la doctrine de l'émanation, en se rattachant à elle et au système de la pluralité divine, comme à ses précédents logiques; le polythéisme détériore l'opinion des émanatistes, et le panthéisme la perfectionne d'une certaine manière. L'un fut l'ouvrage des ignorants, l'autre des savants, travaillant les uns et les autres sur le sol commun de l'émanation. Si ce n'est que la réforme des panthéistes dut suivre la corruption des polythéistes; soit parce

qu'il est plus facile de marcher en avant qu'en arrière, soit parce que dans le cours des opinions, comme dans celui des institutions politiques, la multitude commande au petit nombre, avant que le petit nombre, réveillé par les excès des autres, ne l'emporte sur la multitude. On peut par conséquent regarder comme vraisemblable que le panthéisme est une restauration idéale, commencée avec la prééminence de la classe hiératique sur les autres, et spécialement sur la caste des guerriers, au milieu des populations barbares et dispersées.

Si l'émanatisme a l'apparence d'une religion, le panthéisme est un pur système de philosophie. L'Etre auquel les panthéistes réduisent toute existence, n'est point l'Etre véritable, concret, absolu ; mais l'être abstrait, générique, produit raffiné de la réflexion, tel qu'il se trouve inclus dans la notion d'existence et dans tous nos concepts, tel enfin que la substance unique de Spinosa, ou l'être idéal et possible de Rosmini. Comme il arrive dans tous les systèmes hétérodoxes, l'esprit du panthéiste part du concept de l'existant ; mais après s'être élevé jusqu'à celui de l'entité abstraite, applicable à l'existant et à l'Etre (quoiqu'il dérive originairement de la réflexion de la pensée sur celui-ci), il s'y arrête, et confondant l'abstrait avec le concret, il prend cette entité pour une substance universelle et réelle qui appartient également à toutes les choses. Quoique le panthéisme prenne dans l'existant son point de départ, il renferme donc dans son principe une notion réflexive de l'Etre, non point véritable et concret, mais abstrait ; il est, par conséquent, entre les trois derniers degrés de la marche idéale, celui qui se rapproche le plus du premier et de l'intuition de l'Idée dans sa pureté, car il occupe une place intermédiaire entre l'émanatisme et la véritable formule. Cette prérogative du panthéisme peut sembler en contradiction avec ce que nous avons précédemment établi. En effet, si le premier élément réflexif est le

concept d'existant, comment le panthéisme pourra-t-il y associer jamais la notion réflexive de l'Idée, c'est-à-dire l'être abstrait et très-simple? Il ne suffit pas de dire que cet élément abstrait est compris dans le concret de la réflexion ; car on peut demander encore comment l'esprit le recueille et le démêle du milieu des éléments hétérogènes avec lesquels il se trouve confondu. Mais la difficulté disparaît quand on remarque que la parole, c'est-à-dire le verbe, sert à cet usage : car le verbe contient distinctement l'idée de l'être abstrait. Le verbe est donc l'instrument dont se sert le panthéiste pour concevoir sa substance unique; et si, comme quelques-uns l'assurent, on trouve en Amérique certains idiomes privés du verbe pur et absolu, je laisse à d'autres de prouver par là s'il serait possible à un philosophe destitué de tout autre instrument ethnographique, de s'élever jusqu'au concept du panthéisme. Ajoutons que, bien que la notion abstraite de l'être vienne de l'Etre lui-même, elle renferme toutefois, dans l'abstraction qui la distingue, le germe de la contingence, et par conséquent, une véritable synthèse de l'Etre et de l'existant, comme tout autre système hétérodoxe.

Le panthéisme se réduisant en substance à l'émanatisme, dont il est la forme rigoureuse, et le polythéisme (à qui le dualisme et le trithéisme appartiennent [1]) étant plutôt une superstition qu'une philosophie, on en conclut que la doctrine des panthéistes est la première altération philosophique et substantielle de la vraie formule, et le système qui donna le jour à l'hétérodoxie rationnelle. D'un autre côté, l'histoire

1 Je n'ai point parlé en particulier du dualisme et du trithéisme, qui sont deux formes spéciales et originelles du polythéisme, parce que l'abondance de la matière sortirait des limites de ce chapitre. J'en traiterai dans le livre suivant, à l'occasion du dualisme iranien et du trithéisme hindou. Je montrerai comment ces deux formes sont presque inséparables, et que les Chaldéens et les Brahmanes ont eu leur dualisme, non moins que les Mages, et les Mages et les Chaldéens leur trithéisme, comme les fauteurs du système brahmanique.

nous montre le panthéisme également à la fin et au commencement des différents cycles acatholiques, tant en général qu'en particulier. Il est tout à la fois la fausse philosophie la plus ancienne et la plus moderne, et, pour ainsi dire, la forme propre de l'hétérodoxie universelle ; de telle sorte que ses annales commençant aux Oupanichads, au Taot-ching et aux autres vieilles doctrines hiératiques, et venant jusqu'aux panthéistes allemands de nos jours, elles forment comme un cercle qui rentre en lui-même, et qui retourne au point d'où il est parti. Les nations particulières qui tombèrent dans une mauvaise philosophie, commencèrent et finirent par le panthéisme pur ; et entre ces deux extrêmes, elles parcoururent tous les degrés du dualisme ou d'autres théories, qui sont une sorte de panthéisme masqué et mitigé, aspirant en vain à changer ou à déguiser sa propre essence. La spéculation grecque commença avec le panthéisme hiératique, passé dans les mystères des sacerdoces de l'Orient, pélasgiques et doriens, et elle expira avec le système panthéistique des Alexandrins. Entre ces deux termes, nous trouvons le panthéisme vague et tempéré de l'école italo-grecque, dans la double forme qu'elle reçut des Pythagoriciens et des Eléates, et les modifications successives que cette école a empruntées au dualisme du Νοος et de l'Hylè professé par les écoles postérieures les plus illustres, et dans le théocosmisme des Stoïciens. Le panthéisme grec mourut en Perse, sous les Sassanides, où il chercha un refuge ; ou, pour mieux dire, il se confondit avec le dualisme iranien. Celui-ci, né du plus ancien panthéisme des prêtres, dans les époques mythologiques des Mahabadiens, des Pichdadiens et des Kaïanides, se transforma en dualisme par l'œuvre de Zoroastre (et peut-être même avant lui), et se mêla avec le christianisme, par l'œuvre de Manès, qui n'était point exempt du panthéisme de l'Inde. Les Manichéens transplantèrent en Europe ce germe exécrable, et là il produisit les hérésies obscures et immondes du moyen-âge, et les doctrines

des faux mystiques ; chez ceux-ci le panthéisme se releva peu à peu, et se montra avec sa pureté native, par les soins d'Amauri, d'Alexandre son maître [1], de David de Dinant, de Scot Erigène, et enfin de Jordan Bruno, qui lui donna une certaine splendeur, en l'ornant des premières découvertes de l'astronomie moderne, et ferma le cycle panthéistique du moyen-âge. Les premiers protestants inclinèrent vers le panthéisme, auquel les conduisait leur méthode ; mais Luther et Calvin, et avant eux Huss et Wiclef, n'étaient que théologiens ; ils professèrent les conséquences du système, c'est-à-dire, la prédestination absolue, le fatalisme et un immoralisme déguisé, mais ils ne remontèrent pas au principe : Ulric Zwingle seul se déclara expressément panthéiste (5). La philosophie cartésienne, fille aînée de la réforme, compléta l'œuvre de sa mère et enfanta Benoît Spinosa, le plus terrible et le plus intrépide panthéiste qui soit au monde. Mais la doctrine de Spinosa se rattache encore à la théologie rabbinique et kabbalistique du moyen-âge, toute imprégnée de panthéisme ; cette théologie est l'hétérodoxie judaïque, commencée quand Israël, cessant d'être le peuple élu pour avoir rejeté le complément de l'élection, altéra le sens de la divine formule dont il était dépositaire, et que l'héritage passa aux chrétiens. Il était naturel, en effet, qu'aussitôt que les Hébreux entrèrent dans le vaste cercle de l'hétérodoxie païenne, ils participassent à son essence, qui consiste dans le panthéisme. Des mains du cartésianisme et de Spinosa, le panthéisme repassa chez les protestants d'Allemagne, à qui un immense chemin fait dans le champ de l'hérésie, permit de l'embrasser dans toute sa nudité, et de le mettre au jour avec le rationalisme théologique, comme deux jumeaux nés

1 Touchant cet Alexandre, mentionné par Albert le Grand et par saint Thomas, voyez BUHLE (*Comm. soc. reg. scient. Gotting.*, ad an. 1788, 1789, part. 3, p. 173, 174).

d'un même principe (6). De nos jours, il fait fureur chez les Français; ceux-ci, ayant vu mourir entre leurs mains, d'épuisement et de faiblesse, ce frêle sensualisme, fils de Descartes, que les philosophes du siècle dernier avaient élevé avec des soins infinis, mais inutiles, se retournèrent vers son frère, doué d'une complexion plus rassurante et plus robuste, du moins en apparence. Ils le firent venir d'Allemagne sa patrie, où il s'était en peu de temps élevé au comble de la splendeur. Mais le panthéisme ne paraît être entré en France que pour y expirer, depuis qu'il y est fractionné et répandu dans ces ragoûts insipides servis par les journaux, les leçons et les dictionnaires, qui ne sont propres qu'à faire perdre l'appétit au lieu de l'exciter, pour peu qu'on ait le palais sain et l'estomac vigoureux. Le panthéisme, donc, né avec le premier schisme des hommes et le premier obscurcissement de la vérité, cultivé jusqu'à notre époque, durant laquelle il a atteint, à la fois chez deux peuples voisins, le plus haut degré de la force et de la faiblesse, le panthéisme commence et complète le cours entier de l'erreur, et il forme à lui seul toute l'hétérodoxie philosophique. Il ne se trouverait pas certainement au commencement et à la fin de toute fausse tradition scientifique, si tous les systèmes intermédiaires, quelle que soit leur apparence extrinsèque, n'étaient ses modifications et ses transformations. Il n'y a donc substantiellement qu'une seule erreur comme une vérité unique. L'erreur, c'est le panthéisme; sa formule : *les existences sont l'Etre*, est le revers le plus spécieux de la véritable formule, dont il exprime l'inversion, et du côté des principes, et du côté de la méthode. Le panthéisme et l'ontothéisme (qu'on me permette pour un instant l'emploi de ce mot nouveau) expriment l'opposition du faux et du vrai, dans les choses et les principes de la connaissance, comme le psychologisme et l'ontologisme la représentent dans la méthode d'après laquelle on procède. Tout autre système naît de ceux-ci et peut y être ramené. L'erreur est forcée de se

répéter, comme le vrai, avec cette seule différence que la vérité est féconde, qu'elle va se développant toujours sans jamais rencontrer de terme, au lieu que l'erreur est stérile, et après une course déterminée, forcée de recommencer sa route. Voilà pourquoi le panthéisme apparut au commencement et à la fin des diverses périodes, et pourqnoi il s'y montre sans voile; tandis qu'au contraire il se cache dans les intervalles et se déguise sous différentes formes. Voilà pourquoi encore il se renouvelle souvent, et il doit nécessairement se renouveler toutes les fois que l'homme s'éloigne du vrai, car il est en substance la seule erreur possible à l'esprit humain (7).

Cette universalité du panthéisme dans le règne de l'erreur répand beaucoup de lumière sur l'histoire de la philosophie. Tous les faux systèmes sont radicalement panthéistiques, comme se fondant sur la confusion de l'Etre avec l'existant, avouée ouvertement par les panthéistes purs, et dissimulée par les fauteurs des autres systèmes. Or, comme la confusion des deux extrêmes de la formule dépend de la perte du concept intermédiaire, il s'ensuit que nier la création et être panthéiste et hétérodoxe, c'est tout un, et que ce dogme dans lequel consiste la condition organique de la formule idéale, n'est pas moins nécessaire à la bonté de la méthode philosophique, qu'à l'intégrité des principes et à la vérité de la science, aussi bien dans son ensemble que dans ses différentes parties. Le dogme de la création est donc toute la philosophie; d'où l'on peut conclure quels sont la valeur et le nerf de ce qui se nomme aujourd'hui philosophie dans tout le monde civilisé; car, depuis plus de deux siècles, tous les écrivains spéculatifs, à quelque école qu'ils appartiennent, ou nient expressément la création, ou n'en parlent pas, ou l'indiquent à peine, ou la présupposent comme une vérité qui n'appartient pas au domaine des sciences philosophiques. Quelques-uns croiront peut-être qu'on ne peut rap-

porter au panthéisme le scepticisme et le nihilisme. Mais le sceptique doute, et en doutant de tout, il nie et il affirme à la fois; ce combat intrinsèque, qui fait le vice du scepticisme et de toute erreur, provient de l'identification de l'Etre avec l'existant. Autant en arrive au nihilisme, qui fait, dans l'ordre des réalités, ce que faisait l'autre dans l'ordre des idées; car la négation absolue emporte une affirmation absolue et une négation relative, impliquant l'identité des deux extrêmes de la formule.

Nous avons dit que le panthéisme est stérile, parce qu'il est contraint de se renfermer dans un espace donné et de revenir sur ses propres traces, ne pouvant se prêter, comme la véritable science, à un développement indéfini. Aussi, le progrès du panthéisme est-il un circuit, et sa durée ne se complète que par voie de retour; au lieu que le vrai progrès idéal s'accomplit par une ligne droite, continue et véritablement sans fin. L'ontothéisme est donc la seule philosophie progressive; et c'est ce que nient les disciples de Hégel, quand ils affirment que tout système philosophique contient potentiellement la vérité absolue. Sentiment que l'on peut admettre, en tant que tout système possède inorganiquement le vrai absolu renfermé dans l'Idée, dont la moindre pensée réfléchie conserve au moins un vestige en vertu de l'intuition immanente; mais telle n'est pas, telle ne peut pas être la pensée du philosophe allemand. Si l'on veut signifier par là que le développement idéal est contenu dans l'Idée elle-même, cette affirmation, en écartant l'élément panthéistique, revient à dire que l'Etre embrasse tout concept, en tant qu'il est l'Absolu, créateur des existences. Mais alors on parle de la formule idéale comprenant toute vérité au moyen de son organisation, et des systèmes qui la conservent; et non de ceux qui, en la renversant, la détruisent, comme le panthéisme. Il faut donc dire, contrairement aux Hégéliens, que, se réduisant substantiellement au panthéisme, toute

erreur comprend d'une manière virtuelle la fausseté, en d'autres termes, la négation absolue. Celle-ci ne se traduit jamais en acte, aucun système n'étant assez erroné pour manquer de toute vérité; cela vient, et de ce que la logique des philosophes n'est jamais parfaite, et de ce que l'erreur devant tomber dans la pensée, il ne peut se faire qu'en vertu de l'intuition, quelque particule du vrai intuitif ne se mêle dans la réflexion. Aussi, les vérités qui se trouvent dans les faux systèmes, comme les erreurs que l'on rencontre dans les bons, naissent toujours du procédé illogique de leurs auteurs, par l'effet de l'inadvertance ou d'une fatalité logique.

Quoique le panthéisme soit toujours substantiellement le même, il peut prendre un grand nombre de formes très-variées, qu'il serait trop long d'énumérer. Mais ce que je veux faire remarquer, c'est que ce système est rarement parfait, parce qu'il participe toujours de la vraie formule, plus qu'il ne faut pour être absolument susceptible d'être pensé, et qu'il est, pour ainsi parler, meilleur que lui-même. Je m'explique. Quand une doctrine panthéistique vient à naître, la véritable science peut n'être pas entièrement effacée de la tradition, on peut en avoir une réminiscence, imparfaite, il est vrai, mais plus notable que celle qui se rencontre dans la forme sévère et scientifique de l'ancien émanatisme. Ainsi, par exemple, on peut posséder, par le moyen de l'enseignement traditionnel, aidé du bon sens, de l'instinct naturel et du procédé de l'induction, un concept des perfections divines et des préceptes moraux, plus parfait que le panthéisme ne le comporte; car le panthéisme, s'il est logique, annulle en effet ces notions; comme on peut s'en convaincre dans Spinosa, qui est le plus rigoureux des panthéistes. Or, comme l'empire du sens commun et de la vérité est bien souvent plus efficace que la logique, il arrive quelquefois que le philosophe ajoute à son système des idées qui n'y soient pas conformes, et qu'il

a reçues d'ailleurs, sans s'apercevoir de la contradiction. Ce mélange du bon traditionnel avec de mauvais éléments scientifiques, peut parfois faire tellement prévaloir le bon, qu'il se rapproche de la formule véritable. C'est dans cette *prédominance de l'idée de l'Etre sur le concept d'existant*, qui arrive souvent, au mépris de la logique et en vertu de la tradition, que consiste cette orthodoxie relative et imparfaite, quelquefois existante au sein de l'hétérodoxie philosophique. Quand on veut, par conséquent, classifier sous ce rapport les écoles spéculatives qui n'ont point une orthodoxie absolue, il faut examiner si l'idée de l'Etre domine, si elle s'étend plus loin que ne le comporte la formule scientifique et panthéistique; et dans ce cas, la secte peut recevoir, du moins relativement, un titre honorable; tandis que, dans le cas contraire, elle est absolument hétérodoxe. Cette règle est infaillible et elle fournit une classification sûre, toutes les fois que l'on connaît assez un système pour pouvoir l'y appliquer raisonnablement. Il est donc manifeste qu'il faut attribuer à la portion de la vérité que renferme la sagesse humaine, même les faibles progrès que celle-ci peut faire en dehors de la ligne catholique. De là il résulte que parfois le panthéisme est tellement modifié et tempéré, qu'il disparaît, au moins en apparence, comme on le remarque dans les grandes écoles orthodoxes de la Grèce hellénique, et surtout dans celle des Platoniciens. Ces écoles tirent certainement leur origine de l'émanatisme ou du panthéisme hiératique (déjà affaibli par les sectes de la Grande-Grèce), comme on peut le conclure du dogme de la matière éternelle; toutefois, les opinions sur le Νοος, sur le Λογος, sur les attributs métaphysiques et moraux de la divine nature, s'élèvent de beaucoup au-dessus de la puissance logique des principes panthéistiques. D'autres fois, un panthéisme plus manifeste se réunit à des éléments qui lui répugnent et qui écartent de lui les erreurs les plus notables; comme on le reconnaît chez beaucoup d'anciens panthéistes orientaux, chez quelques Eléa-

tiques, qui eurent sur la divinité de nobles sentiments; chez plusieurs panthéistes modernes de l'Allemagne, qui ajoutèrent à leurs systèmes la moralité, la liberté l'individualité divine et humaine, l'immortalité de l'âme, et d'autres vérités trop contraires à leur formule. Et il n'y a point merveilles, si les panthéistes modernes sont quelquefois supérieurs aux païens, car la tradition religieuse dont, même malgré eux, ils se trouvent imbus et empreints, surpasse en intégrité, en clarté, en efficacité, ces restes imparfaits de l'enseignement primitif, qui survécurent à l'introduction presque universelle du paganisme. Le seul panthéiste moderne qui ne tempère pas, pour ainsi dire, l'horreur de son système, c'est Spinosa; celui-ci, juif de naissance et de religion, et mortel ennemi du christianisme [1], répudia tout-à-fait (c'est-à-dire, autant qu'il est possible à un homme qui veut encore penser et vivre) toutes les traditions de son époque.

Le panthéisme pur, comme formule rigoureuse et scientifique de l'erreur, est le plus haut point de la marche et du dogmatisme hétérodoxe; au-delà, il n'y a plus que le scepticisme et le nihilisme, c'est-à-dire, la mort de la science. Aussi, une fois arrivée à ce terme, à moins que la religion ne lui vienne en aide, la philosophie doit s'éteindre ou retourner en arrière, pour recommencer d'une manière ou d'une autre le chemin qu'elle a parcouru. Tel fut le cours de la philosophie hiératique, qui est sans contredit la plus ancienne. Le premier panthéisme sacerdotal, comme, par exemple, celui des Oupanichads, fut dans l'enseignement acroamatique, aussi pur, aussi rigoureux que le dernier, qui fut introduit par les écoles philosophiques samanéennes et brahmaniques; et entre ces deux extrêmes, on vit surgir grand nombre de sectes et de doctrines de panthéisme occulte ou mitigé. Quand, ensuite,

[1] Voyez la dernière de ses lettres, et la note 21e du premier volume de cet ouvrage.

à la seconde époque politique, la troisième ou la quatrième époque mentionnée plus haut succéda dans un grand nombre de pays, et que le pouvoir civil passa entre les mains des guerriers, puis d'un seul homme, pontife ou soldat, la caste sacerdotale ne fut dépouillée que de ses droits politiques ; mais elle dura toujours comme corps religieux et comme école de sagesse : telle la retrouvons-nous dans les Mystères de l'Asie Mineure et de la Grèce hellénique, et dans les colléges sacerdotaux de la Perse, de la Mésopotamie, de l'Egypte et d'une partie de l'Inde, sous le domaine séculier des princes; car le sacerdoce d'une religion vit autant qu'elle. Les prêtres et les hiérogrammates disparurent avec leur propre culte; mais on voit encore sur la mer Caspienne, à Ispahan [1], dans le Kerman, à Mozambique, et dans quelques parties de l'Inde, les restes des Perses et des Guèbres avec les débris des croyances et des rites zendiques.

Il est probable qu'après la perte ou le déclin de leur pouvoir politique, les prêtres gardèrent la possession exclusive des nobles sciences, et la conservèrent longtemps. Car le caractère des gouvernements suivants, comme l'aristocratie militaire ou le pouvoir hiératique ou laïque, ne supportait pas facilement que les gouvernants ou les sujets s'adonnassent à la philosophie. Quand les fonctions sacerdotales et militaires sont réunies dès le principe, comme chez les Chaldéens, les Lucumons, les Téopixques, les Scaldes, les Druides, et probablement aussi chez les Cabires, les Curètes, les Telchines et les autres prêtres de l'ancienne Grèce, on comprend facilement comment les mêmes hommes manient la plume et l'épée, et dominent à la fois les forces et les intelligences de la multitude. Mais comment une caste, vieillie dans l'usage et l'étude des armes, pourrait-elle jamais tout-à-coup, et par

1 Ils furent transportés là par Schah-Abbas, et ils habitent un quartier séparé (Herbelot, *Bibl. orient.*, art. *Magius*, tom. II, p. 509).

l'effet d'une révolution subite, devenir lettrée et acquérir une science acroamatique à laquelle elle était auparavant étrangère [1] ? D'un autre côté, les castes inférieures étant plus ou moins esclaves, leur condition ne se ressent pas du changement de gouvernement dans les premières classes; et tant que n'arrive pas la dernière époque dans laquelle l'ordre social de la nation est complètement bouleversé, l'état des castes inférieures se maintient toujours dans la même condition [2] Et même, moins leurs dominateurs sont civilisés et polis, plus leur condition doit s'aggraver; aussi voit-on dans l'histoire que le gouvernement pacifique des pontifes est plus doux que celui des soldats, et que certaines énormités, comme les sacrifices humains, n'arrivent que quand la caste sacerdotale est en même temps militaire, et qu'elle offre les sacrifices avec des mains accoutumées à la violence et au sang. Mais quand les classes inférieures parvinrent à s'émanciper, quand l'organisation des castes fut détruite dans ses fondements, quand l'organisme social fut altéré dans son essence, il dut en résulter une grave mutation, même dans le savoir, qui des prêtres passa aux laïques. Seulement cette mutation ne put se faire tout d'un coup, et les corporations sacerdotales durent conserver pendant longtemps encore le dépôt des traditions. Celles-ci, étant gardées dans les temples et constituant la science acroamatique du sacerdoce, en sortirent peu à peu au moyen de l'initiation laïque, et jetèrent cette semence, d'où sortit la philosophie italo-grecque; car l'Italie et la Grèce sont presque les seuls pays de l'antiquité cultivée, où la hiérocratie et l'organisation des castes aient complètement disparu.

1 Que les Kchatryias, par exemple, ne pussent outre-passer la connaissance exotérique, cela résulte de ce qu'ils pouvaient lire ou entendre lire les Védas, mais non les enseigner (DHARMA-SASTRA, I, 88, et al.).

2 Dans les contrées de l'Inde où dominent les Kchatryias ou les Naires, on ne voit pas que la condition des Soudras soit meilleure.

Les mystagogues inférieurs connaissaient seulement une partie de la doctrine acroamatique enseignée dans les mystères ; et les époptes, qui la possédaient dans toute sa plénitude, ne voulaient ni ne pouvaient la divulguer ou la taire entièrement ; car les parjures volontaires et éhontés sont aussi rares, quand il s'agit de secrets importants, que les rigides observateurs de leur parole. C'est pourquoi les bases traditionnelles, sur lesquelles travaillèrent les premiers philosophes laïques, furent très-imparfaites, comme on peut le voir dans les principes grossiers et puérils de l'école ionique. Les sectes italo-grecques eurent une meilleure fortune ; les Pythagoriciens et les philosophes d'Elée puisèrent à des sources plus abondantes et plus limpides [1]. Toutefois, il est probable que la tradition mystique ne sortit jamais entièrement de la juridiction des Dadouques et des Hiérophantes, et que les écoles séculières, n'en possédant que les simples éléments, furent contraintes à un grand travail d'esprit et d'imagination, pour la réduire en système. Ce qui peut servir à expliquer comment, dans les spéculations des laïques, le génie des auteurs l'emporte souvent sur la valeur intrinsèque des opinions, et les philosophes se montrent fréquemment meilleurs que leur doctrine [2].

La faiblesse de l'élément traditionnel dans les écoles profanes enfanta une forme de philosophie précédemment inconnue, c'est-à-dire, l'athéisme. L'athéisme spéculatif ré-

1 Je prouverai ailleurs, qu'entre les écoles ioniques de l'Asie Mineure, et les écoles italo-grecques, il y a à peu près la même différence qu'entre l'exotérisme et l'acroamatisme de la science sacerdotale.

2 Ces quelques remarques sur les mystères supposent que leur doctrine acroamatique fut l'émanatisme ou le panthéisme. J'exposerai dans le second livre les raisons qui me font regarder ce sentiment comme probable (à cause de la difficulté et de l'abondance des matières, je ne pourrais que les ébaucher dans ce chapitre); j'examinerai les systèmes de Warburton, de Creuzer, de Sainte-Croix, de Sacy, et d'autres critiques habiles, sur cette question.

pugnait au sacerdoce ; par ses institutions et par son éducation, celui-ci était tellement uni à l'idée de la divinité, qu'il lui était aussi difficile ou impossible de la rejeter entièrement, qu'il pouvait facilement l'altérer. Mais quand des hommes de classes diverses, et souvent de nations différentes (car souvent les étrangers pouvaient être initiés en acquérant le droit de bourgeoisie), quand ces hommes adonnés à une vie voluptueuse et sensuelle, se mêlèrent de philosophie, la négation de l'Idée devint facile et séduisante. L'athée nie l'Etre d'une manière absolue, et, à cause de cela, il se rapproche du panthéiste, qui, en en altérant la notion, la nie véritablement en effet. La formule de l'athéisme : *les existences sont sans l'Etre*, équivaut à celle-ci : *l'Etre n'est pas*, que l'on peut traduire en cette autre : *les existences sont sans être, elles sont et ne sont pas tout à la fois ;* et par conséquent elle emporte la contradiction absolue du nihilisme. Le point d'où part l'athée est l'existence simple, telle qu'elle nous est fournie par les sens, accompagnée de l'intuition directe, mais privée de toute réverbération réflexe de l'Etre ; tellement que l'athéisme en lui-même n'a pas de formule, et, de ce côté, il n'a pas besoin de tradition, car on peut penser le sensible, comme sensible, sans le secours de la parole. Toutefois, comme le sensible ne peut être repensé, ni former l'objet d'un jugement réfléchi, à moins qu'on y ajoute quelque intelligible, par le moyen de la réflexion, l'athée a encore besoin de la parole, renfermant l'expression du verbe, car il ne pourrait dire : *l'existant est*, si la tradition ne lui fournissait la manière de le dire. Cependant, cette maxime n'est pas une formule, parce qu'elle n'est point organique, et qu'elle n'a ni le principe, ni la condition de l'organisme. Mais l'athée ne se contente pas d'affirmer la réalité du monde, il rejette expressément celle de Dieu ; et sa formule, qui est inorganique dans un sens positif, devient négativement organique, parce qu'elle attaque l'Etre en le repensant. Ce qu'il ne

pourrait faire, si l'enseignement sacerdotal ne lui avait fourni la notion de l'Etre lui-même. Mais comme il n'opère sur ce concept que pour en anéantir toute la valeur objective, l'athéisme revêt l'apparence d'une lutte entre le sacerdoce et la pensée laïque, qui veut complètement s'émanciper du patronage sacerdotal, en le sapant par la base, et en combattant par elle-même la parole qu'il en a reçue. Un tel système est donc, philosophiquement, la négation de l'Idée, et, historiquement, l'antagonisme de la société laïque de la dernière époque, contre la société hiératique des âges précédents. Et cela confirme notre assertion, que cette doctrine n'a pu naître dans les colléges sacerdotaux, ni dans le secret des sanctuaires, ni même encore avec les commencements de la philosophie séculière; car, avant de pouvoir attaquer l'Idée, celle-ci dut l'accepter, et s'en contenter pendant quelque temps, en se formant aux exercices de l'esprit spéculatif par la foi et par les études théologiques. On peut donc distinguer dans la philosophie laïque deux périodes : l'une religieuse, durant laquelle on répète et on éclaircit du mieux possible les données sacerdotales ; l'autre philosophique, durant laquelle on les combat. Et cela éclaircit pour nous l'existence historique de l'athéisme; car il serait difficile de comprendre comment une extravagance aussi horrible et aussi funeste aurait pu reparaître tant de fois, s'il n'était manifeste qu'elle était plutôt un instrument politique qu'une doctrine, un moyen qu'une fin, une passion qu'une idée, une révolte contre l'ancienne domination qu'une école scientifique. L'athéisme, dans le grand nombre comme dans le petit, ne peut être la première doctrine ; celle-ci est toujours introduite du dehors, et positive; l'enfant et le peuple, dans leur commencement, adorent et croient. La négation se glisse dans la suite, quand l'individu ou la société se révolte contre ceux qui l'ont élevée. L'histoire de tous les temps le démontre, et pour ne parler que des anciens, l'athéisme grec

naquit avec l'école des atomistes. En Orient, sous les prêtres, il n'y a pas d'athéisme ; et quand le contexte du Sank'hia de Kapila ne suffirait pas à le laver de cette tache, nous serions induits à le faire par l'antiquité et le génie hiératique de la doctrine ; car l'athéisme ne peut surgir au milieu des ministres de l'Idée elle-même. Il peut très-bien s'élever au sein du sanctuaire différentes factions divisées et une lutte sur l'explication du dogme, mais il n'est pas probable qu'aucune d'entre elles veuille détruire le dogme même dans ses racines et s'anéantir avec lui. Car la folie du suicide peut être le partage d'un ou de quelques individus isolés, mais elle ne peut embrasser une multitude ni faire secte. Aussi, je crois que ce Sougot de la province de Behar, (qui aurait vécu dans l'époque du Kaliiouga, c'est-à-dire, 2101 avant notre ère, et environ quinze siècles avant le dernier Bouddha), auteur de livres astronomiques, où il enseigne qu'il n'y a rien hors des choses visibles et des causes sensibles, où il se montre ennemi des rites brahmaniques, dans lesquels il place sur la terre l'unique sanction de la loi morale, où il égale les droits des bêtes à ceux des hommes, cet auteur, athée parfait, n'a jamais vécu [1] ; à moins que l'on ne veuille le regarder, avec Guillaume Jones, comme un Samanéen calomnié par les Brahmanes, parce que Bouddha a vraiment prêché dans le Behar, et que ses disciples sont encore appelés Saugats [2] ; mais, dans ce cas, il faut changer la date, et placer Sougot dans ce Samanéisme très-ancien, qui précéda de plusieurs siècles Chakiamouni, et dont les Djaïnas modernes sont peut-être un reste. D'ailleurs, c'est un vieil usage chez les peuples, de calomnier du nom d'athées ceux qui attaquaient le polythéisme exotérique ; comme on le voit chez les Grecs et chez les Indiens eux-mêmes, où l'on ap-

1 *Rech. asiat., trad.*, tom I, p. 67.
2 *Ibid.*, p. 83.

pelle athées les sectateurs de Bouddha et de Kapila, et d'autres philosophes hétérodoxes.

En passant aux mains laïques, la tradition sacerdotale perdit encore un autre élément de la plus haute importance, que je me contenterai d'indiquer, je veux dire, le sur-intelligible. Avec lui, quoiqu'il fût altéré et réduit à n'être plus même l'ombre de lui-même, le souvenir de la discipline acroamatique des temples survivait; mais chez les laïques, il disparut, soit à cause de sa nature, difficile à expliquer, impossible à éclaircir et à démontrer, soit parce que les initiateurs le conservèrent peut-être avec un soin plus jaloux. Dans les sectes d'Orient, qui furent toutes sacerdotales, on retrouve de nombreux vestiges du sur-intelligible; chez les Grecs, au contraire, on n'en rencontre aucune trace, si ce n'est chez les Pythagoriciens et chez les Platoniciens anciens et nouveaux. La raison en est que, quoique laïques, ces trois écoles furent plus intimement unies au sacerdoce, et que, par rapport aux autres, elles peuvent être appelées hiératiques. De là il résulta que les sages de la Grande Grèce, de l'Académie et d'Alexandrie pénétrèrent beaucoup plus avant dans les mystères et les secrets des temples, et qu'ils assignèrent, dans leurs doctrines philosophiques, une place plus notable aux traditions religieuses. Leur forme même le démontre, c'est-à-dire, les symboles pythagoriciens, les mythes platoniques et le figuralisme des Alexandrins. Ceux-ci, d'ailleurs, puisèrent dans la suite aux sources judaïques et chrétiennes.

Le sur-intelligible révélé avait été gâté dès les premiers temps qui suivirent la dispersion. L'homme, déchu et réduit aux seuls secours d'une tradition imparfaite et sortie de sa véritable voie, ne pouvait conserver qu'une ombre vaine du sur-intelligible. Et en effet, il est si frêle et si délicat, ce fil de l'analogie par lequel l'incompréhensible se révèle à nous avec le secours de la révélation, qu'il dut se rompre bientôt

entre les mains d'hommes privés d'une éducation régulière et d'un enseignement religieux et authentiqne. Or, une fois perdue la pureté de la parole divine, une fois brisé le fil analogique, il était humainement impossible de le refaire. C'est pour cela que *les hommes s'efforcèrent de revêtir de chairs le squelette qui restait du sur-intelligible, à l'aide de notions sensibles, fantastiques et intellectuelles.* Dans l'émanatisme primitif, le sur-intelligible fut reconstitué avec des fantômes qui dégénérèrent avec le temps en concepts grossiers et sensuels. Les prêtres livrés à la philosophie le réformèrent, en substituant aux fantômes et aux sensibles, les intelligibles, et en l'accommodant de leur mieux avec le panthéisme. Nous en avons un exemple dans ces triades astronomiques, modales, élémentaires, fruit de l'émanatisme d'où sortirent les triades poétiques et les triades philosophiques, comme la Trimourti exotérique et la Trigounani acroamatique des Brahmanes, et celles des Y-kings, des Tao-ssé, des Bouddhistes, des Sabi égyptiens et des philosophes grecs; triades qui eurent peut-être leur origine dans une triade iranienne très-antique, première altération du mystère révélé et primitif. L'œuvre des antiques sacerdoces est conforme, sous ce rapport, à celle des rationalistes modernes, placés en quelques points dans les mêmes conditions qu'eux. La trinité de Lessing et des panthéistes allemands et français, est, comme celle des Védas, un mythe rationnel et un contre-moulage philosophique, pris sur les traits du dogme divin, survivants, mais altérés par la barbarie grossière des peuples, ou par la barbarie cultivée des hérétiques et des philosophes. Et en effet, comme nous l'avons déjà remarqué, l'hétérodoxie de l'époque chrétienne est, relativement à l'Evangile, précisément la même chose que l'hétérodoxie païenne, relativement à la révélation primitive; elles marchent l'une et l'autre par des sentiers semblables. Les deux grandes hérésies qui affligèrent le christianisme dans les premiers temps, c'est-à-dire,

l'Arianisme et le Pélagianisme, correspondent à l'émanatisme des peuples orientaux et à l'anthropomorphisme d'Italie et de Grèce. La doctrine d'Arius se rattache à celle des émanatistes, par l'anneau intermédiaire des Gnostiques; et au moyen de l'impure descendance des Nestoriens et des Eutychiens, et du rameau semi-gnostique des Manichéens, elle s'étend dans l'Asie, pénètre dans l'Europe du moyen-âge, se mêle plus ou moins visiblement avec les faux mystiques, les Albigeois, les Wiclefites, les Hussites, et touche aux origines de la Réforme et du Socinianisme. L'hérésie de Pélage, affirmant l'intégrité de la nature humaine, son indépendance de la cause première, son omnipotence pour accomplir par elle-même le second cycle de création, cette hérésie est un égoïsme psychologique, une déification de l'existant qui prédomine dans la philosophie grecque et latine (excepté dans les trois sectes presque hiératiques des Italo-Grecs, des Platoniciens et des Alexandrins), et elle se rattache au dogme de l'apothéose des peuples anciens, et, d'un autre côté, aux doctrines modernes qui consacrent en religion et en philosophie la prééminence de l'individu, tels que sont l'examen privé de Luther en théologie, le scepticisme et le psychologisme de René Descartes, et l'égoïsme ontologique d'Amédée Fichte (8). L'hérésie orientale, dans ses deux grandes périodes correspondantes aux deux révélations, fut objective et ontologique; celle de l'Occident, subjective et psychologique, conformément au génie divers des peuples et des races qui ont toujours habité les deux points opposés de notre hémisphère.

Nous terminerons ici les considérations de ce chapitre. Vu leur généralité, elles ne peuvent avoir une parfaite valeur, sans le secours des particularités. c'est-à-dire, de l'histoire; et c'est ce qui fera le sujet du livre suivant. Là, passant en revue toutes les nations dont il nous reste quelque souvenir, depuis les plus civilisées jusqu'aux plus sauvages,

de celles qui furent ou qui sont encore étrangères à la possession directe et complète de la révélation, et qui forment le grand cycle du paganisme ancien et moderne, nous nous arrêterons surtout aux plus anciennes, comme ayant plus de rapport avec notre sujet, et nous montrerons, sous les variétés accidentelles et innombrables qui dérivent de la diversité du génie des langues, des races, des climats, des institutions, des mœurs, des révolutions, et même des caprices des individus et des peuples, l'identité de la pensée humaine, et l'altération successive de la formule idéale dans les divers points et les divers degrés fondamentaux que nous avons esquissés. On verra que, dans tous les temps et dans tous les lieux, cette altération successive fut substantiellement la même; qu'elle ne peut avoir de principe, et qu'elle est philosophiquement et historiquement inexplicable, à moins de supposer que la vraie formule a été connue de tout le genre humain dans les temps primitifs. D'une part, la vraie formule rationnelle est identique à celle de la révélation; de l'autre, la formule révélée a été conservée dans toute sa pureté par cette société élue et surnaturelle, par cette grande et admirable catholicité née avec le premier homme, s'étendant jusqu'à nous par une tradition régulière et non interrompue, par un enseignement visible et authentique, répétant aujourd'hui, devant répéter éternellement la divine parole, qui résonne dans le monde depuis la sortie de l'homme des mains du Créateur. De ce rapprochement résultera une preuve lumineuse et invincible de la vérité de la religion, et de la nécessité de donner cette pierre angulaire, la seule ferme, la seule immuable, pour base aux sciences philosophiques et à tous les progrès de la civilisation humaine.

CHAPITRE VIII.

DE L'ACCORD DE LA FORMULE IDÉALE AVEC LA RELIGION RÉVÉLÉE.

Dans les discussions précédentes il m'est bien souvent arrivé de parler de religion, je ne sais avec quel plaisir ou quelle fatigue pour mes lecteurs. Or, parvenu au terme de mon premier livre, je ne crois pas pouvoir mieux le conclure, qu'en traitant un peu plus *ex professo* ce noble sujet, et en examinant les rapports de la formule idéale avec la révélation, et des sciences philosophiques avec la théologie. Cela est nécessaire pour compléter la partie doctrinale de cette *Introduction*, puisque je me suis proposé d'exposer sommairement la formule sous toutes ses faces et ses rapports avec tout l'intelligible. Or, la révélation en est la partie la plus notable, et la science qui s'occupe de la révélation, participant à la dignité de son objet, est la plus belle et la plus illustre de toutes. A la vérité cela n'est point admis aujourd'hui, et loin de reconnaître l'excellence particulière de la théologie, on lui conteste même le titre de science. Mais je crois avoir déjà donné à entendre que je n'écris pas pour ceux

de mes contemporains qui recherchent la mode, j'écris bien plutôt pour une autre génération qui peut-être n'est pas éloignée. Si cette génération ne doit pas venir, et si les hommes de mon temps dédaignent les choses si graves et si importantes auxquelles je travaille autant que je le puis, je me contente de n'écrire pour personne. Et ce n'est peut-être pas le plus grand mal qui puisse arriver, quand ceux qui s'accommodent à l'humeur courante et obéissent au siècle, s'exposent au grave péril de survivre désagréablement à leurs opinions, si d'avance ils ne consentent à en changer, comme on change d'habits et de parures. Tant est rapide et merveilleux le progrès de notre siècle! Quant à moi, je crois qu'il est moins malheureux pour un auteur de voir mourir ses ouvrages, pour ainsi dire, avant qu'ils aient vu le jour, que d'assister à leurs funérailles, après une vogue de quelques instants. Ainsi, un père est moins affligé de la perte d'un fils au berceau, que s'il le voyait expirer sous ses yeux dans un âge plus avancé, et quand déjà il promettait une longue vie. Avec la permission du siècle, je parlerai donc de théologie sans sortir du sujet de mon livre; et j'en parlerai avec d'autant plus de franchise, qu'étant près de terminer la première partie de mon travail, je puis espérer que le peu de lecteurs qui m'ont suivi jusqu'à ce point, ne sont pas de ceux à qui les choses catholiques font mal au cœur, et qu'elles exposent à tomber en défaillance. Quant à ceux qui sont sujets à ces maux de cœur, il n'est pas croyable qu'ils m'aient accompagné dans le cours de ma navigation. Sous ce rapport, ma position est celle d'un homme qui, devant discourir dans un cercle sur des matières délicates et peu goûtées du grand nombre, se trouverait gêné dès l'abord, et chercherait à se débarrasser par la voie la plus courte; mais reprendrait ses esprits et s'étendrait à loisir, quand la foule des auditeurs, lui tournant le dos ou s'endormant, aurait disparu, en le laissant au milieu de quelques amis.

La révélation se fonde sur deux concepts rationnels, qui unissent l'entendement naturel de l'homme avec la lumière surnaturelle, et la philosophie avec les sciences théologiques. Le sur-intelligible et le surnaturel ont, d'une part, leur racine en partie dans l'esprit humain et dans la nature même des choses; — et de l'autre, ils composent en partie le système révélé, en lui fournissant dans le mystère et dans le miracle ce double ordre d'idées et de choses qui appartiennent à son essence propre. Il importe donc beaucoup de se former, du mieux qu'il sera possible, une idée claire et distincte de ces deux éléments. Et d'abord, que l'homme ait l'idée du sur-intelligible, et soit persuadé qu'il existe un grand nombre de vérités inaccessibles à son appréhension, c'est là un fait que personne ne voudra nier; car dans tous les systèmes on est forcé d'admettre certaines choses que l'on ne comprend pas, et chaque science renferme ses mystères inexplicables. Le sceptique, qui rejette l'évidence à cause de l'obscurité, loin d'éviter le mystère, l'augmente et le rend universel [1]. Mais voici qui est difficile à déterminer : d'où vient ce concept? Est-ce de la raison? Mais comment la raison, qui roule essentiellement sur l'intelligible, peut-elle nous donner connaissance de ce qui lui est le plus opposé, c'est-à-dire, du sur-intelligible? Que l'intelligence nous fasse pressentir et deviner ce qui la surpasse, cela répugne. Il ne servirait à rien de dire que l'intelligence nous révèle l'incompréhensible, comme la lumière fait voir l'ombre; car on ne voit l'ombre qu'autant qu'elle est une lumière plus affaiblie; d'où il suit que la métaphore est mal appliquée. Par rapport à la faculté qui comprend, ce qui n'est point intelligible est un simple néant, une pure négation, comme les ténèbres parfaites pour la vision; ce n'est ni ne peut être une chose positive et réelle, comme l'est le véritable sur-intelligible. On pourrait présupposer

1 *Teor. del sovran.*, not. 73, p. 439, 440, 441.

encore que la réalité du sur-intelligible dérive de ses relations avec les choses comprises; mais, pour saisir une relation, il faut avant tout connaître les termes d'où elle résulte; et à cause de cela, les intellections ne peuvent être connues dans leurs rapports avec le sur-intelligible, si l'on n'a l'appréhension de ce dernier. On dira peut-être que les difficultés insolubles auxquelles la raison conduit par ses déductions, démontrent quelque réalité supérieure à notre esprit : mais c'est là une pétition de principe; car toute difficulté insoluble présuppose logiquement le concept du sur-intelligible. L'esprit ne peut résoudre une multitude de problèmes, parce qu'il trouve en eux quelque chose qui surpasse son intelligence; mais il n'acquiert pas l'idée générique du sur-intelligible, parce que ces problèmes sont insolubles (9). Ces raisons me conduisirent, dans un autre ouvrage, à tirer la connaissance du sur-intelligible d'une faculté spéciale que j'appelai *sur-intelligence;* et je me contentai de l'indiquer sans en faire l'analyse, parce que celle-ci exigeait, pour être bien comprise, l'exposition préliminaire de ma formule [1]. Or, je m'en vais maintenant remplir brièvement cette lacune.

Les facultés se distinguent l'une de l'autre, par l'objet dont elles s'occupent et la manière dont elles le saisissent. Ainsi, la différence qui existe entre les sensibles et les intelligibles absolus, entre ceux-ci et les intelligibles relatifs, donne lieu à distinguer ces trois puissances : sensibilité. raison, intellect [2]. Les différents modes d'après lesquels l'esprit s'exerce sur les intelligibles, nous font distinguer l'attention, le jugement, le raisonnement, l'abstraction, la

1 *Teor. del sovran.*, num. 56-68, p. 50-62.

2 Je prends le mot de raison et d'intellect dans le sens le plus usité depuis Kant; ce sens est à peu près le contradictoire de celui que l'on donnait autrefois à ces mots. J'ai cru devoir me conformer à la glossologie la plus commune, jusqu'à ce que, traitant séparément les matières, je puisse donner la mienne propre.

mémoire, l'imagination et les autres facultés non productrices, qui s'exercent sur les éléments déjà reçus, sans pouvoir en créer substantiellement de nouveaux. Or, le sur-intelligible étant un objet intrinsèquement différent des autres, il doit se rapporter à une faculté spéciale, laquelle est différente des autres puissances, non-seulement par la nature de son terme, mais encore par la manière particulière dont elle le reçoit et le possède. Car chacune des autres facultés entre en communication avec son objet propre, qui la complète d'une certaine manière et concourt à la former. Ainsi, par exemple, la raison est formée par l'Idée partout présente aux esprits, sur lesquels elle agit par l'immanence de l'action créatrice, et dont elle met en acte la vertu intuitive. Il faut en dire autant des puissances moins nobles, qui toutes saisissent leur objet immédiatement. Mais l'objet de la sur-intelligence est l'incompréhensible, qui ne peut certainement agir sur l'esprit humain, pas plus que celui-ci ne peut se réfléchir sur l'incompréhensible, et s'y unir par sa faculté d'appréhension, car dans l'un et l'autre cas, l'incompréhensible cesserait d'être tel, et se confondrait avec son contraire. La marque du sur-intelligible consiste précisément dans notre inaptitude à le comprendre; de telle sorte qu'il y a une opposition radicale entre les autres puissances, ainsi nommées, parce qu'elles ont le pouvoir de saisir leur objet, et la sur-intelligence impuissante à l'appréhender, et qui consiste essentiellement dans cette impuissance. Aussi, dans sa sphère, il y a d'un côté absence d'un objet susceptible d'être pensé, et de l'autre, il y a insuffisance absolue; le concept du sur-intelligible résulte de ces deux conditions: inexcogitabilité objective, et impuissance subjective unies ensemble. De là on pourrait conclure que le sur-intelligible est une chimère, parce que, objectivement, il n'est rien par rapport à nous, et qu'il se réduit subjectivement à une impuissance, laquelle ne peut, semble-t-il, constituer une faculté

de l'esprit, puisque toute faculté est une puissance de quelque genre. Toutefois, le sur-intelligible n'est point un pur néant, puisque personne ne doute de sa réalité, et la sur-intelligence n'est point une simple impuissance, puisque nous en avons conscience. De même qu'il y a hors de nous une réalité sur-intelligible, ainsi y a-t-il en nous un sentiment de notre incapacité à la connaître. Il reste donc à considérer la sur-intelligence comme une faculté toute spéciale, qui ne dépend en aucune manière de l'action de son objet sur notre esprit, mais simplement de la nature et du développement intérieur du sujet. Les autres facultés sont subjectives et objectives tout ensemble, parce que leur objet concourt à les actualiser; au lieu que la sur-intelligence est une faculté purement subjective, qui s'actualise sans le concours de son objet; d'où il suit que les autres facultés sont les résultats de leur objet qui, en faisant agir la puissance, la réduit en acte; tandis que dans la sur-intelligence l'objet est fourni par la faculté même. Ainsi, il est vrai de dire que l'intelligible crée l'intuition de l'homme, en tant qu'il la met en action, au lieu que pour le sur-intelligible, le contraire se passe, la sur-intelligence ne nous en donnant qu'une notion négative, la seule qu'il soit possible d'avoir de cet objet.

Il y a dans l'homme, considéré comme être sensible, une espèce de faculté qui a, sous certains points de vue, beaucoup de rapports avec celle dont nous parlons. Ce sont les dispositions instinctives de notre âme, en tant que sensitive. L'instinct est un mouvement aveugle de l'esprit vers un objet inconnu, mouvement qui provient de l'esprit lui-même et non de l'action, du moins connue, de cet objet. L'instinct, en ce qu'il a de connu, procède uniquement du dedans au dehors, et non réciproquement; et il est purement subjectif. Or, qu'est-ce que l'instinct, sinon une puissance cachée de l'âme, qui se développe par une vertu qui lui est propre? Quand l'objet est présent, la force in-

stinctive le saisit par un mouvement qui lui est intrinsèque, elle s'actualise en le saisissant, et elle est satisfaite. Si l'objet manque, elle tend en vain à s'actualiser; et ce vain effort dégénère en un sentiment de gêne sourde et inexplicable. Une grande partie des misères de l'homme, et cette soif douloureuse qui naît avec nous, et que nous ressentons même au milieu de toutes les délices de la terre les plus abondantes, procèdent d'un désir qui n'est pas satisfait, mais qui est enraciné dans la partie la plus intime de l'âme, et qu'il est impossible d'étouffer ou d'éteindre [1]. Or, la faculté sur-intelligente, consistant dans l'impuissance de connaître l'incompréhensible et dans le sentiment de cette impuissance, peut s'appeler directement un instinct, comme nous en avons déjà averti dans une autre occasion [2].

Du phénomène de l'instinct, on conclut nécessairement que l'homme a quelque sentiment de ses puissances non encore actualisées. Et cela se vérifie aussi en dehors de l'ordre sensible, comme on le voit en ceux qui sont doués d'un grand génie; avant de connaître distinctement leurs forces, ils en ont un sentiment confus; et même après les avoir mieux connues, ils vivent pendant un certain temps sans en tirer d'autre fruit qu'un pressentiment obscur des inventions ou des découvertes qu'ils feront dans la suite. Les poètes, les artistes, les philosophes, les mathématiciens remarquables, avant de concevoir nettement le beau et le vrai, avant de pouvoir lui rendre un culte et de le faire passer dans l'esprit des autres, le saisissent comme au travers d'un nuage et confusément, semblables aux passagers ou aux voyageurs qui, cheminant au milieu d'un épais brouillard, aperçoivent à quelque distance l'image confuse et indécise des objets qui se rencontrent sur leur route. Or, qu'est-ce que cette progres-

1 *Teor. del sovran.*, num. 64-67, p. 58-61, not. 32, 33, p. 390-393.
2 *Ibid.*, num. 60, p. 54.

sion de la pensée dans le développement idéal, sinon le sentiment que possède l'homme de l'acte de développement de ses puissances? Car, du côté de l'objet, il n'y a ni mutation, ni développement d'aucune sorte. Le développement du beau et du vrai idéal, privilége des grands génies, n'est donc, en substance, rien autre chose que le développement subjectif d'invention de leur puissance, ou de contemplation. L'homme a de lui-même un sentiment universel qui embrasse toute son âme, et qui comprend même les puissances qui y sont enveloppées, avant qu'elles n'en viennent à l'état de développement parfait. Je dis développement parfait, parce que, dans tout être créé, la puissance n'est point une pure abstraction, une force morte, mais elle renferme nécessairement un développement initial. La puissance, selon l'excellente explication de Leibniz, emporte un effort, un *nisus*, un principe d'action, un je ne sais quoi d'intermédiaire entre la force vive et la force morte, en entendant celle-ci au sens des physiciens, et toute force est une tendance à l'acte, c'est-à-dire, une puissance. Toute force est une simple puissance, si on la considère dans le principe de cet effort, et elle passe en acte, au fur et à mesure que cet effort produit son effet. Car la puissance n'est vraiment telle que dans le premier cycle créateur; puisque aussitôt que le second cycle commence, elle va s'actualisant toujours, sans atteindre pourtant à l'actualisation parfaite avant le terme de ce cycle. Aussi, le second cycle créateur pourrait-il se définir *l'actualisation successive des puissances créées*. Or, la puissance consistant en un effort spontané et en un acte commencé, il est clair que l'homme doit avoir le sentiment distinct ou confus de toutes ses puissances, proportionnellement à leur vigueur et au degré de leur développement initial. Une puissance absolument non sentie implique contradiction. Le sentiment de la puissance est inséparable de la nature de l'âme, considérée comme force qui se développe, et ré-

sulte nécessairement du concept dynamique de la substance créée.

La puissance intellectuelle se développe et s'actualise successivement dans tous les hommes, et elle donne naissance au progrès de la civilisation et de la science, aussi bien chez les particuliers que dans l'espèce tout entière. Chaque individu a la conscience de ce qu'il comprend actuellement ; mais, d'autre part, il a aussi conscience qu'une bonne partie de sa puissance intellectuelle n'est point encore passée en exercice ; et par conséquent, il a le sentiment, non de l'acte, mais de la puissance. Or, la puissance de l'entendement ne se peut parfaitement développer ici-bas, quand même on supposerait une suite infinie de générations, parce que notre condition organique s'y oppose, en emprisonnant la pensée entre de certaines limites. Les conditions extérieures ne mettent point non plus efficacement nos puissances en acte, parce que celles-ci jaillissent toutes d'un principe intérieur ; mais ce principe ne peut opérer sans les conditions requises extérieurement. La puissance enveloppée se développe avec le concours de l'acte créateur, et l'espace total de ce développement constitue le second cycle, lequel, étant le retour de l'existant vers l'Etre, est placé dans le cours de la durée temporaire. Le complément du développement et le passage parfait de l'existence potentielle à l'existence actuelle forment la fin du second cycle, en réunissant de la manière la plus intime l'existant à son principe, sans qu'il perde rien de son individualité propre. Dans cette seconde période, l'existant est perfectible, et il ne devient parfait qu'après l'avoir accomplie, et quand l'immanence de l'éternité se substitue au temps. Le développement successif de nos puissances est la période de la perfectibilité des existences ; le complément de ce développement est l'état parfait. Il est donc manifeste que l'actualisation totale de nos puissances ne pouvant prévenir le terme du dernier cycle, notre faculté intelligente ne peut

s'actualiser pleinement dans le cours de la vie terrestre. La sur-intelligence n'est donc rien autre chose que *le sentiment de la puissance intellective, qui ne peut être développée dans le cours du temps, et avant la fin du second cycle de la création*. C'est pour cela que nous avons défini la mort sous ce rapport, *la conversion du sur-intelligible en intelligible, et le complément de la connaissance idéale* [1].

Le même principe qui nous fait pressentir ce pouvoir intellectuel, infécond ici-bas, nous le révèle encore comme intrinsèquement différent de celui qui s'actualise à chaque instant sur la terre, en nous en présentant le complément à venir, non point comme une simple augmentation de l'intelligence, mais comme une connaissance d'un autre genre. Et il n'y a rien là qui doive paraître trop étonnant, car cela est conforme à la nature de l'instinct ; sans se sentir lui-même, il se distingue des autres inclinations d'espèce différente. Or, comme toute puissance suppose un objet correspondant, nous ne concevons plus le sur-intelligible comme une augmentation de l'intelligible, sur lequel il ne l'emporterait qu'en étendue et en degrés, mais comme une entité objective du vrai idéal tout-à-fait différente de celle qui est soumise à notre appréhension. Mais en quoi consiste cette différence? Voilà ce que nous ne pouvons savoir, parce qu'autrement le sur-intelligible cesserait de l'être. Toutefois, le sentiment que nous avons de notre puissance suffit pour nous assurer le fait et nous en fournir une connaissance générique, déduite de l'intelligible par analogie. Cette analogie se fonde sur le sentiment que nous avons de cette puissance en germe, et elle est corroborée par la religion, qui ne pourrait nous révéler ses mystères à l'aide de concepts analogiques, s'il n'y avait un rapport réel et une ressemblance entre l'intelligible et le sur-intelligible.

1 Tom. I, chap. 2, p. 249.

La conscience d'une puissance en germe fournit l'idée générique de son développement et de l'acte qui le complète. Or, comme comprendre *actu* suppose un objet intelligible, ainsi la puissance de comprendre implique un objet susceptible d'être compris. Par conséquent, de cette partie de la force intellective qui ne peut s'actualiser dans l'ordre présent, on déduit l'existence d'un objet qui lui soit proportionné, c'est-à-dire, d'un sur-intelligible objectif; de sorte que le concept de ce sur-intelligible naît de la sur-intelligence, sans qu'il y ait réciprocité; et c'est en cela que consiste, comme nous l'avons fait remarquer, la spécialité de cette puissance cognoscitive, et sa similitude avec l'instinct. L'idée du sur-intelligible, comme vrai et comme bien, découle de ce sentiment obscur et profond de pouvoir connaître et jouir, non-seulement plus abondamment, mais autrement que l'on ne connaît et que l'on ne jouit en cette vie. Une pareille idée a subjectivement sa racine dans le sentiment de notre puissance; mais elle devient objective, parce que toute puissance sentie suppose un objet. Or, comme l'objet actuel de notre esprit est la formule idéale, il en surgit en nous la notion vague et générale d'un côté caché de cette formule, dans lequel repose l'objet caché de la sur-intelligence. C'est pourquoi il faut nous représenter le sur-intelligible sous l'idée de l'être abstractivement pris, parce que l'être concret et absolu étant le terme actuel de l'esprit, le développement possible de la faculté de connaître doit avoir pour objet un je ne sais quoi d'insaisissable à la pensée, une propriété occulte de l'Etre et des choses réelles, qu'il est impossible de concevoir autrement qu'à l'aide du concept générique de l'Etre lui-même, dépouillé de sa concrétion. L'idée abstraite de l'entité est un pur symbole du concret, formant le sur-intelligible [1], lequel, à cause de cela, réside dans l'Etre et dans l'existant, en

1 *Teor. del sovran.*, num. 61, p. 55, 56, 57.

tant qu'ils peuvent être un objet de connaissance, sans être néanmoins saisis par l'esprit ; et dans ce sens il acquiert une valeur tout-à-fait objective.

En vertu de ce caractère objectif du sur-intelligible, notre esprit le considère comme incorporé aux différents membres de la formule idéale, et il place en lui l'origine du lien mystérieux qui unit les deux extrêmes de cette formule avec son moyen terme. L'Idée, en se montrant à l'esprit, se présente comme bilatérale, et ce double aspect se renouvelle en tous les intelligibles. Elle est claire et obscure, lucide et ténébreuse en même temps ; elle se communique à l'esprit par son côté clair, mais sa lumière jaillit d'un point très-obscur. Le côté clair, et, pour ainsi dire, le disque visible de l'Idée, est le seul point qui la mette en rapport avec l'intellect, en l'irradiant de sa lumière. La face obscure se soustrait à lui ; elle ne se laisse pressentir que par son obscurité ; elle se montre en quelque manière en fuyant ; notre esprit la voit, comme les yeux du corps voient les ténèbres. Or, qu'est-ce que cette concomitance du sur-intelligible avec l'intelligible, sinon l'effet de la conscience que nous avons, qu'à tout acte de notre esprit s'adjoint une puissance de connaître, supérieure à la connaissance que nous avons en effet? Mais si, de notre côté, il y a la possibilité de connaître davantage, il doit y avoir du côté de l'objet une cognoscibilité plus étendue que celle qui nous est manifestée ; et la partie objective non cognoscible doit être plus étendue que l'autre, soit parce qu'elle se lie au concept générique de l'infinité idéale, soit parce que la puissance implicite de comprendre que nous sentons en nous, surpasse la puissance explicite. En outre, la puissance est plus grande que l'acte, non-seulement parce qu'elle est plus étendue et qu'elle occupe un plus large espace, mais surtout parce que l'acte dérive de la puissance, et non pas réciproquement. En unissant la prééminence d'étendue avec la prééminence logique de la faculté sur l'acte, en la transportant

dans l'objet, et même en l'identifiant comme il le faut avec l'infinité objective de l'Idée, nous concluons la supériorité ontologique du sur-intelligible sur l'intelligible, laquelle dérive de la qualité qu'a le sur-intelligible d'être plus étendu que l'intelligible, et d'en constituer le principe logique. Le sur-intelligible, considéré sous ce double rapport avec l'intelligible, donne naissance au concept métaphysique de l'essence. L'essence est donc l'incognoscible d'une chose, considéré comme plus étendu que le cognoscible, et comme en étant le principe.

L'essence est en effet la source de toutes les propriétés qui se trouvent dans les objets; elle forme le côté obscur de l'Etre, et conséquemment des existences; et en vertu de sa prééminence ontologique sur l'intelligible, nous considérons l'essence comme le principe constitutif des choses, et non pas les choses comme le principe de l'essence. Que l'illustre Rosmini me pardonne, si j'emploie le mot *essence* dans un sens différent de celui qu'il lui a assigné, et si, en m'écartant de son idée, je crois me conformer mieux à la signification primitive et la plus légitime du mot. Il entend par essence les caractères distinctifs des choses, en tant qu'elles sont par nous connues et pensées comme possibles. Je ne réfute pas maintenant cette application d'un mot, application approuvée par l'usage; mais je crois que, pour se conformer à cet usage, et conserver en même temps la précision scientifique, il est bien d'appeler, avec beaucoup de philosophes, les caractères ci-dessus essences rationnelles, pour les distinguer des essences réelles qui sont inexcogitables [1]; et l'usage du mot dans le premier sens en accuse la moindre propriété; car on a coutume d'appeler essences les notes

[1] On peut encore employer le mot *essence* sans aucune addition dans le sens de Rosmini, toutes les fois que le contexte détermine ce sens, et que tout danger d'équivoque disparait.

génériques ou spécifiques des objets, parce que ces caractères sont, relativement aux accidents, ce qu'est l'essence dans son sens le plus propre, relativement à l'intelligible, c'est-à-dire, sa base logique. Et ceci me paraît résulter autant de la valeur du mot dans le langage scientifique et érudit, que de celle qui lui est ordinairement donnée par le peuple (10).

La supériorité ontologique du sur-intelligible sur l'intelligible, et de l'essence sur l'Etre, ne fut pas complètement ignorée des philosophes païens (11). Dans les doctrines de l'antique émanatisme et du panthéisme qui en dérive, le sur-intelligible, c'est-à-dire, l'Etre irrévélé, inexcogitable et ineffable, est considéré comme l'Etre premier, et la source secrète de l'intelligibilité même [1]. Selon la mythologie des Zends, Ahriman paraît plus ancien qu'Ormuzds son divin compétiteur [2]; non point comme symbole du mal, mais comme emblême de l'incompréhensibilité du Zervane et des ténèbres éternelles; car le dualisme iranien semble symboliser en partie le double aspect sous lequel l'Idée nous apparaît et se cache. Et véritablement l'image des ténèbres immenses et éternelles que l'on retrouve dans les traditions les plus antiques, figure la prééminence du sur-intelligible [3]; elle a été employée dans les divines Ecritures comme un symbole propre à nous désigner l'incompréhensibilité perpétuelle qui

1 Nous montrerons dans le second livre les traces de cette idée, surtout dans les doctrines iraniennes, indiennes, égyptiennes et pélasgiques.

2 ANQUETIL, *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. XXXVII, p. 615, 616, 617. Le concept originel d'Ahriman, le *Aghró Mainyus* a beaucoup de rapports avec celui des déesses mères dont nous parlions dans le précédent chapitre. Lajard conjecture que les Chaldéens l'appelèrent *Sitna* (*Recher. sur le culte de Vénus*, mém. 1, p. 11, 12), nom qui se rapporte certainement au nom biblique de Satan.

3 Les Egyptiens, selon Damascius, considéraient *les ténèbres inconnues et l'obscurité impénétrable* comme le premier principe. (MIGNOT, *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. XXXI, mém., p. 221.)

sera le supplice intellectuel des damnés, empêchés de pouvoir accomplir le second cycle de création, et moralement séparés de l'intelligible, lequel devient alors, dans un certain sens, sur-intelligible pour les réprouvés, comme le sur-intelligible devient intelligible pour ceux qui sont arrivés au terme, pour les élus. Mais revenons à l'opinion des émanatistes; il faut remarquer que, par un artifice de l'imagination, elle sépare le sur-intelligible de l'intelligible; au lieu que la distinction réelle qui existe entre eux ne suppose point dans l'Etre une multiplicité réelle (par rapport à l'ordre purement rationnel), mais seulement un défaut dans notre puissance intuitive. Le sur-intelligible, c'est l'Etre, comme inexcogitable, et placé dans l'acte absolument premier, dont le concept, se transportant, par le moyen du second, dans le troisième terme de la formule, crée la notion de la matière première et informe, si chère aux cosmologues et aux philosophes de l'antique gentilité. De même que la lumière fut la première forme créée qui rendit visible l'informe chaos, ainsi, l'intelligible est la lumière spirituelle, l'Etre dans l'acte second et extrinsèque, (selon notre manière de concevoir), qui découvre en partie à l'esprit le sur-intelligible absolu, c'est-à-dire, l'Etre dans l'acte premier et immanent. Et comme la lumière, en se manifestant elle-même, se répand et rayonne plus ou moins sur les parties obscures des objets, ainsi, l'intelligible éclaire en quelque sorte de sa propre splendeur les vérités qui surpassent notre puissance d'intellection, et nous les montre par le reflet des analogies. Ce que la lumière réfléchie ou réfractée fait dans tout le sensible, la révélation le fait dans l'ordre spirituel.

Le sur-intelligible, sous le rapport de la nature subjective de son principe, et de l'impénétrable réalité de son objet, est véritablement le *noumène* de E. Kant, et la base de la seule philosophie transcendante qui soit possible à l'esprit humain. Le philosophe allemand basa son système sur une

confusion de l'intelligible avec le sur-intelligible, et il attribua à l'un ce qui convenait à l'autre. Nous voyons le premier en lui-même et, par son moyen, nous saisissons le second comme ce qui ne peut être pensé, s'il n'a revêtu une forme intellectuelle, laquelle, douée de réalité objective en ce qui appartient à l'intelligible, devient subjective et phénoménale en ce qui s'applique au sur-intelligible. Nous voyons que cette réalité impossible à saisir répond au *noumène*, et cette notion subjective, au transcendental de la philosophie critique. Si ce n'est que les formes subjectives de Kant n'ont qu'une simple apparence objective; tandis que l'objectivité du sur-intelligible nous est certifiée par celle de l'intelligible. Mais, sauf cette différence, l'identité entre les deux concepts du criticisme et le nôtre est parfaite; par conséquent, comme nous l'avons indiqué ailleurs, le sur-intelligible est une inconnue objective que l'on pense, en la symbolisant par un concept subjectif, né de l'intelligible et dépouillé d'objectivité, au moyen du procédé abstractif de la réflexion [1].

Ce point fondamental de la philosophie critique contient une erreur de méthode et d'application. L'idée générale qui fournit une base à la première Critique de Kant, est vraie en elle-même : l'erreur consiste à attribuer à la raison une qualité qui ne convient qu'à une faculté supérieure et supra-rationnelle. Le philosophe allemand s'écarta de la vérité, en échangeant le sujet de la théologie révélée avec celui de la métaphysique, et en rendant absolument subjectif l'intelligible, qui est objectif en lui-même, et qui ne peut admettre cette propriété, sinon en tant qu'on l'emploie comme un pur signe du sur-intelligible. Ainsi l'Idée exprime en elle-même la réalité suprême; mais le concept abstrait de l'être que l'on en déduit, et que l'on accommode au sur-intelligible, n'est

1 *Teor. del sovran.*, num. 59, p. 53, 54.

qu'un phénomène intellectuel, comme toute abstraction, et un symbole employé pour exprimer un concret parfaitement inconnu. Le criticisme, pressé logiquement par son principe, déclara toute métaphysique impossible, en échangeant la plus noble partie de la philosophie naturelle contre la métaphysique révélée, laquelle est la seule science rationnellement inaccessible à l'esprit humain. Mais cette même qualité de la théologie positive suppose nécessairement qu'il y a une science rationnelle possible; autrement, loin de résoudre le problème, on ne peut même ni le concevoir, ni le proposer; ce qui aurait dû être remarqué par Kant, car ses conclusions sur l'impossibilité de la métaphysique étant dogmatiques et non sceptiques, elles prouveraient, si elles étaient vraies, une science plus haute et inébranlable. Et que l'on remarque ici un fait singulier, c'est que l'ennemi capital de la métaphysique, l'homme qui bannit toute ontologie rationnelle, comme étant une tentative dont la réussite est impossible, celui-là même introduisit dans la religion un pur rationalisme théologique [1]. De cette manière, pendant que, d'un côté, il ouvrait une large porte au scepticisme dans le champ des sciences spéculatives, par la mutation de l'intelligible en sur-intelligible, il niait, d'un autre côté, le véritable et réel sur-intelligible, en le convertissant en son contraire. Il est vrai que son christianisme rationnel se fonde sur la Raison pratique, et non plus sur la Raison pure, et que, comme travail scientifique, il est bien faible et bien peu digne d'un si grand philosophe. Mais il est vrai aussi, d'autre part, que la Raison pratique du criticisme répugne entièrement à sa sœur, et ne peut d'aucune manière se concilier avec les principes spéculatifs et fondamentaux de tout le système critique. Ainsi, ce profond génie, après avoir donné un congé solennel à la raison humaine, en vint à affirmer que le christianisme n'est

1 Voir son petit ouvrage sur la religion réduite aux termes de la raison.

que cette même raison, c'est-à-dire, une chimère; tant il est difficile au rationalisme de s'accorder avec lui-même et avec le bon sens.

Le sur-intelligible est connu positivement par la voie des analogies révélées. Hors de la révélation, on en a seulement un concept très-général, composé de la notion abstraite de l'être, et d'un rapport négatif avec l'intelligible. Mais cette notion tout-à-fait générique reçoit de la raison quelques déterminations spéciales, auxquelles l'esprit est conduit par la synthèse des intelligibles, c'est-à-dire, par le raisonnement. De là viennent les mystères naturels, c'est-à-dire, quelques sur-intelligibles particuliers et déterminés, comme, par exemple, l'éternité et l'immensité divines, que nous sommes forcés d'admettre en vertu des intelligibles [1]. Ces mystères rationnels ne sont autre chose, en substance, que le mystère universel du sur-intelligible, c'est-à-dire, l'essence, en relation avec quelque intelligible spécial. Pour pouvoir les penser, nous sommes contraints de les revêtir de symboles intellectuels; que si l'on ne prend pas ces symboles pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire, comme simples emblêmes et comme concepts d'une valeur subjective; si on les regarde, au contraire, comme doués d'objectivité et de concrétion, ils occasionnent beaucoup d'antinomies rationnelles, analogues à celles de la philosophie critique. Ainsi, par exemple, les concepts de l'éternité et de l'immensité divines deviennent antinomiques, si, confondant le symbole avec la chose symbolisée, on les prend pour un temps et un espace infinis, si l'immense et l'éternel sont figurés par les schèma de l'espace et de la succession. La véritable antimonie ne consiste pas, comme le veut Kant, dans le combat des intelligibles avec eux-mêmes, mais bien dans celui des intelligibles avec les sur-intelligibles, com-

1 *Teor. del sovran.*, not. 29, 38, 41, p. 388, p. 396, 397, 398, p. 401, 402, 403.

bat qui arrive toutes les fois que l'on transfère aux seconds l'élément concret des premiers. Aussi faut-il distinguer avec soin, dans le concept des mystères rationnels, l'idée effective et réelle de la chose, du symbole ou du phénomène qui la recouvrent et qui la revêtent. Celui ci n'a qu'une valeur subjective, car on ne peut attribuer et conserver une vraie réalité à l'élément rationnel, transporté hors de son propre siége, et appliqué à un objet différent avec lequel il n'a qu'une convenance analogique et très-éloignée.

La réalité du sur-intelligible accuse l'imperfection de l'intelligible par rapport à nous; car si celui-ci était absolu, celui-là ne pourrait plus exister dans la nature. L'Etre est intelligible par lui-même; les existences le sont par le moyen de l'Etre. L'essence qui du premier membre découle dans le dernier, en passant par le terme moyen (car l'essence absolue crée les essences relatives), s'élève entièrement au-dessus de l'appréhension humaine. L'incompréhensibilité des essences indique que l'intelligibilité absolue ne nous est communiquée que d'une manière très-imparfaite, et que, par conséquent, notre âme n'est point identique à l'âme divine, selon le dogme des panthéistes. Les essences comprises dans l'Intelligible absolu, tel qu'il est en lui-même, sont intelligibles relativement à Dieu, quoiqu'elles excèdent les limites de l'intelligible relatif, qui est comme une lumière réfléchie infuse dans les esprits créés. Mais l'Intelligible est en lui-même un, indivis, parfait, incommuable. Donc la différence qui sépare l'intelligibilité absolue de l'intelligibilité relative, ne peut venir du caractère intrinsèque de l'Intelligible, mais seulement de nos relations avec lui. La puissance humaine de connaître, étant contingente et finie, ne peut participer complètement à la nature de l'Intelligible absolu, parce que ceux mêmes qui comprennent, ne peuvent jouir de l'Intelligible, et le posséder de la même manière qu'il se possède lui-même, comme intelligent. Notre capacité de connaître est

défectueuse, parce qu'elle est créée, et elle est créée, parce qu'elle est existante; d'où il suit qu'il y a entre l'Intelligible absolu et l'intelligible relatif la même différence qu'entre l'Etre et l'existence. L'existence suppose l'Etre, elle est en lui, et par lui, mais elle n'est pas l'Etre; ainsi, l'intelligibilité relative suppose de la même manière l'intelligibilité absolue, elle s'y incorpore, elle en jaillit, mais elle s'en distingue entièrement. Or, qu'est-ce que l'Intelligible absolu, sinon le sur-intelligible? Donc la différence qui existe entre l'intelligible, par rapport à nous, et ce sur-intelligible, et le lien qui les unit, ressemblent à la différence et aux relations de l'existence envers l'Etre. Voilà pourquoi, de la même manière que l'Etre crée l'existant, le sur-intelligible engendre l'intelligible relatif, et possède, à son égard, une supériorité ontologique, comme la cause créatrice l'emporte sur ses produits. Le mystère est supérieur à l'axiôme et au théorème rationnel, la foi à la connaissance, la révélation à la raison, la théologie à la philosophie, sans que pour cela le premier terme porte préjudice à l'indépendance raisonnable du second dans chacune de ces associations. Cela, à la vérité, ne s'accorde pas trop avec les opinions à la mode; mais il faut bien prendre patience et se résigner de bon gré à l'inexorable nécessité des choses et de la logique, qui se moque de nos répugnances, et même (singulière témérité!) du temps et de la mode.

C'est un vieux péché de la philosophie, que la prétention de nier le sur-intelligible, ou bien de l'expliquer en le faisant descendre de sa hauteur, en le subordonnant à l'intelligible, en le travestissant sous la forme de celui-ci. Les sectes sacerdotales de l'Orient et les écoles de génie hiératique, quoique laïques, qui fleurirent dans l'ancienne Grèce, eurent un pressentiment du sur-intelligible rationnel, de même qu'elles conservèrent quelques vestiges traditionnels de la révélation; mais elles ne surent pas l'analyser philosophiquement ni le rattacher

à l'intelligible. Platon lui-même, autant qu'il nous est donné de pénétrer les ténèbres répandues sur cette partie de sa doctrine, ne parvint que très-imparfaitement à la connaissance de l'Intelligible, parce que les nombreuses idées qui composent son Λογος sont l'Idée considérée, non plus en elle-même, mais dans ses rapports avec les existences qui en dérivent, comme d'une cause créatrice, et non comme d'une cause simplement ordinatrice. Et véritablement, le disciple de Socrate ne pouvait pas s'élever plus haut, à cause du faux procédé scientifique reçu de l'émanatisme primitif, et plus ou moins naturalisé dans la raison des anciens peuples hétérodoxes. Les Néo-Platoniciens s'efforcèrent d'aller plus avant, et s'aidant des débris des diverses traditions, mettant en œuvre les forces d'un grand génie spéculatif, profitant de tous les secours de la science antique, ils s'élevèrent jusqu'à l'Idée, et tentèrent même ces régions supérieures et inaccessibles où l'esprit humain est contraint de s'arrêter. Mais comme ils avaient pris leur point de départ de l'existant, et qu'ils marchaient, sans le savoir, par le sentier du psychologisme, ils errèrent dans la route, en échangeant les concepts rationnels et les dogmes de la tradition, contre les creuses abstractions de l'esprit et les fantômes de l'imagination. En outre, non contents de vérifier la réalité du sur-intelligible, ils voulurent le pénétrer et l'éclaircir dans son état concret, par un travail de pure imagination, et en employant en guise de matériaux les symboles de l'intellect, pour construire un édifice fantastique. Les mêmes vices et les mêmes erreurs sont plus ou moins communs aux anciens Pythagoriciens et aux panthéistes modernes d'Allemagne et de France. Platon, toutefois, pécha par défaut, et les autres par excès. Celui-là, dans son vol spéculatif, ne s'éleva pas assez et resta en dessous du but; ceux-ci voulurent aller trop haut et parcourir ces plaines vastes et sublimes, où l'aile faible et impuissante du génie humain, nouvel Icare, ne le soutient plus. L'un s'arrêta à

l'intelligible secondaire et réfléchi, et ne parvint pas à l'intelligible primitif, ni à sa racine, qui est le terme assigné à la course philosophique. Les autres l'outre-passèrent, et tombant dans l'incompréhensible, l'inexplicable, l'ineffable, s'enveloppant dans les mots, comme on le voit dans les derniers Alexandrins, et notamment dans Damascius [1], ils tuèrent la science en la rendant impossible, et en éteignant toute lumière par les brouillards d'une mysticité excessive et ridicule. Telles furent les dernières conséquences de l'émanatisme et du psychologisme antique, qui, ne pouvant, malgré des efforts incroyables, s'élever jusqu'à la pure vérité, devaient s'anéantir eux-mêmes, et clore le cycle de la philosophie païenne, laquelle périt bien plutôt du vice qui la rongeait, que par la haine bigote de Justinien ou la royale indifférence de Chosroès. Reconnaître et avouer le sur-intelligible comme tel, est absolument nécessaire pour préserver la philosophie des défauts et des excès qui tendent également à la corrompre [2]. La pusillanimité et la présomption doivent être également écartées de la méthode scientifique, qui est la morale appliquée à la science. Le sur-intelligible et l'intelligible, l'essence et l'Etre, l'infini et le fini, le mystère et l'évidence, la révélation et la raison, le surnaturel et la nature, constituent la grande dualité objective de la pensée humaine, qui ne peut passer outre ou s'en écarter, sans nuire au solide savoir, et sans conduire la philosophie elle-même, après un éclat licencieux et momentané, à une extermination fatale. Cette dualité suprême, qui forme le lien primitif de la science avec la foi, sert également à la religion, en l'élevant au-dessus de l'homme, en l'asseyant sur un autel inaccessible aux entreprises sacriléges et malheureuses de l'esprit humain.

1 Consultez RITTER, *Hist. de la phil.*, liv. XIII, chap. 3, tom. IV, p. 552-559.

2 *Teor. del sovr.*, not. 29, 69, p. 386-389, 434, 435.

Si le sur-intelligible générique ne peut être logiquement séparé de l'intelligible, les sur-intelligibles particuliers, tant naturels que révélés, sont tout-à-fait nécessaires à la science rationnelle parfaite. Car les intelligibles abondent en manquements et en lacunes qui ne peuvent être remplis que par les mystères naturels et chrétiens, à moins que l'on ne veuille les suppléer par de vaines formules algébriques, produit des abstractions de l'intellect, ou par les fictions poétiques de l'imagination. Mais quiconque rejette les mystères révélés, doit, en vertu de la bonne logique, répudier aussi les mystères naturels, en identifiant les choses et les concepts, afin de faire disparaître entièrement l'immense intervalle qui les sépare. De là naissent ces efforts vigoureux ou faibles du panthéisme découvert ou masqué, qui composent le cours des doctrines hétérodoxes. Vouloir écarter les mystères, ce n'est pas augmenter la science, mais l'ignorance; et en échange des mystères particuliers, qui éclairent et complètent les intelligibles, on finit par admettre un mystère universel qui les annulle tous [1]. De là dérive ce scepticisme désespéré, qui n'est pas moins nuisible à la vie active qu'à la vie spéculative, ou ce dogmatisme faux et puéril, qui rapetisse et affaiblit les intelligences, réduit la philosophie à balbutier avec les enfants, porte préjudice aux autres branches du savoir, les tyrannise, et étouffe toute grandeur morale et civile; ces maux sont très-fréquents aujourd'hui, ils corrompent les germes les plus utiles de notre civilisation, en introduisant un implacable divorce entre la science et la religion. Le catholicisme seul, en maintenant le mystère révélé dans son intégrité, et en en consacrant l'inviolabilité suprême, pourvoit même à la conservation des mystères naturels, assure aux différentes sciences leur liberté légitime, les sauve du mesquin, de la petitesse, de la faiblesse, de la violence, de l'anarchie, de la corruption, en coopérant

1 *Teor. del sovr.*, not. 73, p. 439, 440, 441.

à les rendre florissantes et à les enrichir de nouveaux accroissements.

Les sur-intelligibles révélés pris isolément, et pour ainsi dire en détail, se présentent à l'esprit comme je ne sais quoi d'arbitraire, de capricieux et de frivole. Et ils doivent paraître ainsi, parce que autrement ils ne seraient plus sur-intelligibles. Mais si on les considère dans leur ensemble et dans leurs rapports réciproques, soit entre eux, soit avec les intelligibles, l'aspect change, et on y trouve différents éléments d'une telle harmonie, qu'en supprimant, en tronquant ou en altérant le sur-intelligible, on détériore plus ou moins les vérités rationnelles. Le sur-intelligible révélé fait partie de l'Idée parfaite : sans lui, la connaissance idéale est tronquée, partagée en deux, obscurcie, dépouillée de sa splendeur native. Quand même l'Idée du philosophe déiste ne se séparerait pas de la formule idéale parfaite, elle serait cependant bien au-dessous de celle du théiste chrétien. Les idées platoniques, quelque améliorées qu'on les suppose, ne peuvent être d'accord avec les idées évangéliques. Et certainement, le philosophe de toute l'antiquité chez qui s'incarna le mieux le type de l'Idée rationnelle, Socrate, n'est point comparable, même philosophiquement, à Jésus-Christ, qui est l'Idée parfaite humanisée.

Outre les points capitaux clairement exprimés par la révélation et déterminés par l'autorité convenable, les sur-intelligibles révélés contiennent un certain côté moins clair et moins distinct, laissant place à la variété et à la liberté catholique des opinions, qui se lie souvent avec ce qui appartient aux connaissances naturelles, et en particulier à la philosophie. On trouve dans les livres sacrés et dans les dépositaires les plus antiques, les plus immédiats et, pour ainsi dire, les plus vivants de la tradition, une riche abondance de concepts, d'indications, d'allusions, concernant l'origine et la nature des choses, le progrès successif des exis-

tences, et d'autres points de cosmologie et de métaphysique propres à répandre quelque lumière sur les points les plus mystérieux de la science humaine, et à aider aux inductions et aux recherches de l'érudit et du philosophe. Aussi, on aime à retrouver de ces indices vénérables au milieu des fragments dispersés dans les récits du paganisme. Mais ces investigations sont sans profit, elles sont même ridicules, si elles ne sont accompagnées de deux conditions qui se trouvent rarement réunies, je veux dire, un savoir vaste et profond pour l'interprétation des monuments, et une critique habile et sévère, qui sache se préserver des chimères et de la frivolité, peser exactement les probabilités, et ne pas aspirer au vrai, quand les hommes judicieux se contentent du vraisemblable. Autrement, on rend méprisables les autorités les plus graves et les choses les plus sacrées, puisque, en vertu de la trempe de l'esprit humain, du sublime au ridicule, il n'y a qu'un pas. Je dis ceci, parce qu'il me semble que certains auteurs modernes, accoutumés à de semblables recherches, malgré toute l'excellence de leurs intentions et toute la subtilité de leur esprit, font quelquefois douter bonnement s'ils ont de l'esprit. Ainsi en est-il arrivé à un docte académicien de nos jours, qui a trouvé, entre autres choses, que le séjour de Satan est situé sous l'équateur, et qui attribue à l'influence diabolique les sables brûlants, la couleur noire, l'inaptitude aux progrès de la civilisation commune aux habitants de l'Afrique centrale. Si le défaut de sens droit dénote peu de dispositions à s'approprier les bienfaits de la civilisation, les Nègres croiront sans doute que l'auteur de ce beau système est un de leurs confrères, qu'il est né et qu'il a grandi sous la zône torride.

Le concept du surnaturel est frère jumeau de celui du sur-intelligible, et il exprime, dans l'ordre des faits, ce que celui-ci exprime dans l'ordre des idées. Le surnaturel, sous certains rapports, est le sur-intelligible passé et mis en acte dans le

sein des existences, et il répond principalement au troisième terme de la formule idéale, comme le sur-intelligible consiste spécialement dans le premier (12). Le surnaturel est le miracle pris dans son sens le plus large, comme le sur-intelligible est le mystère ; et de même que celui-ci est une vérité reposant radicalement dans l'Etre [1], celui-là est un fait qui arrive dans le cercle des existences, et qui se rattache avec l'Etre, par la voie de la création. L'acte créateur explique donc le miracle, comme il explique les existences. Le surnaturel, considéré *a priori*, prend l'aspect d'une seconde création ; car tout acte créateur produit un complexe harmonique des existences, que les Grecs appellent Cosmos ; et de même que la nature est une, son acte créateur se représente à nous comme unique. Or, l'ordre surnaturel, étant un nouveau cours d'existence, un nouveau Cosmos spirituel, distinct du premier, nous apparaît comme l'effet d'un second acte créateur. Je dis qu'il apparaît, et non qu'il est réellement, parce que, en Dieu, l'action créatrice est une et très-simple. Mais, dans son terme extrinsèque, cet acte se multiplie, autant que se multiplient ses effets organiques, c'est-à-dire, les harmonies créées. La nature et le surnaturel sont deux harmonies distinctes, quoiqu'elles s'enlacent ensemble dans le temps et dans l'espace, et qu'elles concourent à produire une harmonie universelle et unique comme son principe. On voit cependant que le concept du surnaturel indique une relation, et par conséquent une distinction de deux ordres harmoniques, et composant le cercle immense des choses créées. Les peuples les plus grossiers admettent confusément autant d'actes créateurs qu'ils ont de phénomènes devant les yeux ; de là tout est pour eux miracle. Cette opinion se manifeste clairement dans le culte des fétiches, dans lequel on introduit la multiplicité dans

[1] Le mystère a toujours son fondement dans l'essence des choses. Or, l'essence des existences, comme possible, fait partie de l'essence incréée.

l'action causatrice et créatrice de l'Idée, comme on multiplie l'Idée elle-même à proportion des individus [1]. De là naît aussi l'idée de la magie, commune à tous les peuples barbares ou sauvages et à la multitude grossière, même parmi les peuples civilisés, mais tout spécialement propre aux nations idolâtres et adonnées au culte des fétiches, chez lesquelles elle se confond souvent avec la religion, ou occupe un rang distinct, mais non moins remarquable, ayant ses prêtres, son organisation, ses lois, et forme une société séparée, puissante et formidable [2].

1 J'en ai averti dans le chap. précédent, à propos des Moquistes du Loango.

2 L'histoire de la magie, et spécialement de la magie goétique, est encore couverte de beaucoup de nuages. Toutefois, je fais remarquer que les deux races chez lesquelles elle paraît avoir eu le plus d'empire, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, ce sont les Finnois, rameau mongolique, et les Nègres, tout différents et même entièrement opposés de couleurs, de mœurs, de climat, d'habitations. Je prends le nom de Finnois dans le sens générique, pour exprimer cette partie de la race jaune qui habite au nord de notre continent, au-delà du 60° degré d'élévation polaire, et qui se subdivise en un grand nombre de populations variées. Or, les Finnois et les Nègres s'accordent dans la profession du dualisme, et accusent une origine iranienne, qui, du reste, est commune à tous ou à presque tous les peuples. Le Ioumala et le Perkal des Biarmiens ou Permiens et des Lapons, sont très-connus. Mais on connaît moins le Zambi et le *Zambi-a-n'bi* des habitants de Loango, le Souman et l'Alastor des Fantis, le Gounja et le Touquôa des Hottentots (WALCKENAER, *Hist. gén. des voyages*, tom. XIV, p. 362, 363, tom. XI, p. 444, 445, tom. XV, p. 370, 371, 373), et les autres dualismes africains; car il y a peu de tribus dans la Nigritie qui n'admettent la doctrine des deux principes (MALTE-BRUN, *Préc. de la géog. univ.*, liv. CLXVI. BALBI, *Abr. de géog.*, p. 830). Or, la magie goétique se rattache manifestement au culte du mauvais principe, et ne peut avoir lieu sans lui; de telle sorte qu'en considérant la nature de cette superstition et enfin son nom, son origine iranienne devient très-probable. Cette probabilité augmente par les rapports historiques et ethnographiques. Quant aux Nègres, je me réserve de prouver que la race éthiopienne eut son berceau en Asie, et qu'elle fleurit dans l'Iran, dans l'Inde, et peut-être dans une partie de l'Océanie, avant de se répandre dans le continent africain; et j'ai la confiance de pouvoir faire luire quelque lumière sur ce point de géographie historique. Je montrerai que les induc-

L'idée de magie est le concept du surnaturel, gâté et corrompu par les fantômes de l'émanatisme et du panthéisme, comme on peut le conclure des étymologies gaéliques des anciens Irlandais [1]. Au fur et à mesure que l'esprit de l'homme s'instruisit

tions historiques augmentent la force des inductions morales; car la barbarie de cette race malheureuse, que quelques-uns voudraient faire regarder comme incapable de participer aux bienfaits de la civilisation, couvre bien souvent des vestiges d'une culture antique qui apparaît tantôt dans leurs admirables langues, tantôt dans les restes des castes hiératiques, tantôt dans certains usages religieux ou civils, tantôt dans ces institutions singulières, à demi religieuses, à demi politiques, dont l'organisation suppose une civilisation plus avancée; tels sont le Moumbo-Joumbo des Mandingues (WALCKENAER, *Hist. gén. des voy.*, tom. IV, p. 271-274), le Pourrah des Foulahs (*Foulis*, *Poules*. *Ibid.*, tom. VII, p. 190, 191, 319-322, et MALTE-BRUN, *Précis de la géographie univ.*, liv. CLXIV), l'Egbo de Calabar (WALCKENAER, *ouv. cit.*, tom. XI, p. 475), les N'quits et les Atombales du Congo (*Ibid.*, tom. XIV, p. 152; MALTE-BRUN, *ouv. cité*, liv. CLXVII), et d'autres encore. D'un autre côté, la parenté des Egyptiens avec les Indiens, et des uns et des autres avec les Chinois et les anciens habitants du Mexique, prouvée par les monuments, nous montre que les hommes blancs et les hommes jaunes, sortis du Gariep (l'Orange), de Meroë, de Titeroigotra (Lanzarota), de Semiramocerta (Van), et de Battro (Balkh), jusqu'à Coluhacan et Tula dans le Nouveau-Monde, possédèrent dans l'origine une civilisation unique et habitèrent les mêmes contrées, que l'on ne peut placer ailleurs que dans l'Iran et dans les contrées voisines. Or, après avoir prouvé tous ces points, non par de frivoles conjectures et des analogies fortuites, mais avec de véritables preuves et des preuves solides, il n'est plus difficile de comprendre comment le dualisme et les observances théurgiques et goétiques qui l'accompagnent, s'implantèrent aussi chez les nations finnoises avant qu'elles fussent chassées vers le pôle par les différentes irruptions scandinaves et esclavones, et qu'elles abandonnassent les régions plus méridionales auxquelles les renvoient leur langue belle et sonore, et les traditions mêmes de leurs ennemis.

1 PICTET, *Du culte des dieux cab.*, p. 12, 13, 14, 15, 16, et *ibid.*, not. 41, 42, 53, 54, 55, 62, 65, 93, 94, 95, 110, 111, 112, 113, 114. La définition que cet auteur donne de Œsar, qui est le premier anneau de l'émanatisme hibernique, exprime exactement l'idée du surnaturel : « Il est l'essence de l'essence, le moteur du premier mobile, le lien mystérieux des » choses visibles avec les choses invisibles, des choses cachées avec les choses

et s'éleva à la contemplation des lois générales de la nature, le cercle de l'extraordinaire se resserra ; d'où il suit que les peuples plus civilisés limitent l'acte créateur aux évènements les plus éloignés de l'ordre accoutumé ; ainsi les antiques Etrusques et les Romains regardaient comme des prodiges les foudres, les monstres, et tout accident ayant quelque chose d'étrange et de singulier. Pour une semblable raison, la fausse délicatesse du savoir, dégénéré en sensualisme et en rationalisme (qui sont une barbarie véritable, déguisée en civilisation), comme celui de notre siècle, croit atteindre le sommet de la sagesse, en faisant disparaître le surnaturel, sans s'apercevoir que par là elle détruit la nature elle-même, qui ne peut plus se comprendre, séparée de son corrélatif. La nature étant seule, selon le panthéiste, elle se confond avec le concept du surnaturel, et ne diffère pas essentiellement en ce point du sentiment grossier des adorateurs des fétiches ; tant il est vrai que les faux progrès font rétrograder l'esprit jusqu'aux éléments qui étaient son point de départ. La vraie philosophie et la science parfaite, en considérant l'assemblage des phénomènes et des lois universelles du monde, comme une harmonie unique, loin de répudier le surnaturel, l'admettent à titre d'ordre différent, qui coexiste et s'accorde merveilleusement avec celui de la nature.

Et non-seulement les deux concepts du surnaturel et de la création s'allient ensemble, mais ils sont même indivisibles et inséparables, parce que la nature étant l'œuvre de la création, l'acte créateur est surnaturel, comme la cause efficiente est supérieure à son effet. En outre, le monde, apparaissant parfaitement organisé, démontre l'intelligence de

« manifestes. Il est la puissance incompréhensible qui, par un miracle perpétuel réalise les êtres potentiels, et commande à la loi des effets et des causes. Sa puissance a les caractères de la vertu magique : aussi César était-il regardé comme sorcier. » *Ibid.*, p. 12, 13.

son auteur; or, la sagesse de l'ouvrier suppose un but vers lequel son œuvre est dirigée, car en dehors d'une fin dernière, il ne peut y avoir aucun acte intellectuel. La nature a donc une fin qui doit s'élever au-dessus d'elle, non moins que son propre principe. Car la cause efficiente et la cause finale des choses créées, l'origine et le terme des existences, présupposent également le surnaturel, sans lequel l'univers, privé de cause et de fin proportionnée, devient tout-à-fait inexplicable. D'un autre côté, comme le principe et la fin surnaturels du monde se réduisent à l'Etre lui-même, en relation avec ses créatures, il s'ensuit qu'on ne peut les amoindrir ni les enlever, sans obscurcir ou anéantir le vrai idéal, et sans transformer la nature en absolu, en la considérant comme étant à elle-même son propre principe et sa propre fin. Il ne faut donc point s'étonner que l'obscurcissement et la négation du surnaturel aient produit depuis les temps les plus reculés, l'émanatisme, le polythéisme, l'athéisme, et les autres aberrations de la pensée spéculative; et qu'en aspirant à une rigueur scientifique, le rationalisme théologique de nos jours, et l'incrédulité de tous les temps se traînent à la remorque du panthéisme.

La formule rationnelle nous présente donc le concept générique du surnaturel, aussi bien que celui du sur-intelligible. Et comme le sur-intelligible, qui est l'Etre dans la réalité cachée de sa nature, est ontologiquement supérieur à l'intelligible; de même le surnaturel, qui, au moyen de l'idée de création, se rapporte au concept des existences, a sur celles-ci une supériorité également ontologique. D'un autre côté, de la même manière que la vertu créatrice de l'Etre dérive de son essence, le surnaturel a sa source dans le sur-intelligible. Quand ensuite on considère la nature comme déjà existante, toute création nouvelle prend à son égard l'aspect du surnaturel, et celui-ci nous apparaît comme une nouvelle création. Et en effet, le miracle est la production d'une force nouvelle;

et ils démontrent qu'ils entendent fort peu les choses, ceux qui croient pouvoir l'expliquer sans recourir à la puissance créatrice. Il faut donc distinguer deux ordres de surnaturel: l'un absolu et extra-temporaire, qui est la création considérée universellement; l'autre relatif, qui est une création particulière et excentrique, faite au sein d'un ordre déjà créé, durant une époque temporaire, ayant précédemment commencé. L'usage vulgaire restreint le mot surnaturel à ce second sens, et nous nous y soumettons, sans cependant nous abstenir de l'emploi du sens primitif, quand la suite du discours s'y prête et que le sujet le demande. Selon l'interprétation la plus ordinaire, le surnaturel appartient au second cycle de création et peut se définir : *la direction spéciale donnée par l'Etre aux existences, pour les ramener vers lui, comme fin dernière* (13).

La formule rationnelle nous donne seulement une notion générale du sur-intelligible et du surnaturel : la révélation les détermine et les rend concrets. Et comme le sur-intelligible est une vérité, et le surnaturel un fait, la révélation circonscrit le premier comme doctrine, et le second comme histoire. Elle est, par rapport au sur-intelligible, une doctrine de mystères; par rapport au surnaturel, une histoire de prodiges. Et le prodige se lie étroitement avec l'ordre de la nature, comme le mystère avec les vérités rationnelles. Enlevez le mystère des dogmes, et la science devient impossible; faites disparaître les faits merveilleux, et l'histoire est inexplicable. L'incrédulité pour les dogmes cachés de la révélation nuit gravement aux sciences spéculatives : le refus de croire aux prodiges porte préjudice à la philosophie de l'histoire, créée par notre grand Vico, et l'empêche de faire de solides et de durables progrès. Ce qu'on appelle aujourd'hui en France philosophie de l'histoire, n'est, pour la plupart du temps, qu'un tissu de généralités vides, d'abstractions sans consistance, de caprices spirituels, d'hypothèses en l'air ou combattues par les faits, de contradictions, de frivolités et de chimères; de

telle sorte qu'il est difficile de condamner ceux qui refusent à ces futilités le nom de science. Le vice cependant n'est pas à la doctrine, mais à ceux qui la cultivent. Plusieurs d'entre eux ne manquent pas de génie, quelques-uns abondent en érudition; mais tous, ou presque tous, pèchent du côté de la méthode, et sont privés de solides principes spéculatifs, sans lesquels on ne peut faire de philosophie de l'histoire, puisqu'elle en est une application spéciale. Cette noble production du génie, créée en Italie par un catholique, et indignement négligée par les Italiens insoucieux de leurs gloires et amoureux seulement des vanités étrangères, est tombée bientôt entre les mains des Allemands, pleins de sagacité et de savoir, mais égarés loin de la vérité par une longue erreur; depuis, elle passa aux Français, spirituels et frivoles, et se gâta chez les uns et chez les autres par abus ou par défaut de bonnes doctrines, à l'aide des niaiseries de l'incrédulité vulgaire et du rationalisme théologique. Il serait temps désormais que les Italiens la reprissent, comme leur appartenant spécialement, qu'ils la délivrassent des rêves et des inepties, qu'ils la retirassent vers ses principes, en l'affermissant sur cette maxime inébranlable que *l'ordre surnaturel est la seule clef apte à ouvrir, et à faire connaître parfaitement l'histoire idéale du genre humain*.

Le caractère divin, dans le surnaturel, est tronqué et altéré toutes les fois que l'on considère Dieu seulement comme auteur de la nature, sans voir en lui le principe d'un ordre plus excellent et de plus hautes merveilles. Car, quelle que soit la hauteur à laquelle on en exalte le concept, la nature est trop inférieure à la majesté suprême, trop loin de répondre à la puissance causatrice et infinie, comme y répond l'œuvre morale et ineffable de la grâce. La réforme fondamentale de la pensée moderne et la critique efficace du sensisme ne pourraient jamais atteindre au but et déraciner les erreurs, si elles se contentaient d'admettre l'intelligible, sans s'élever au sur-in-

n'est point relative et variable, selon l'opinion de Protagoras; elle est immuable et absolue. Quiconque veut s'élever au-dessus de la vérité et la patronner, la perd, en punition de sa sacrilége audace; car le vrai èst Dieu, et il constitue le faîte des esprits et de l'univers. Le protestantisme est précisément la théorie du vrai relatif appliquée à la religion; d'où il résulte que celui qui cherche un compromis entre celui-là et son contraire contredit le principe catholique, se déclare protestant d'une manière expresse, et son impartialité n'est plus qu'une vaine apparence. Le catholicisme seul exige un plein assentiment, parce que seul il reconnaît la vérité absolue dans la religion; les autres sectes, au contraire, qui abandonnent plus ou moins la foi au caprice et au jugement privé, se contentent de la vérité relative, et se condamnent ainsi elles-mêmes. — Mais l'unité religieuse, dit-on ordinairement, n'est qu'une chimère. — Donc elle n'est qu'une chimère, l'unité de la morale, l'unité des sciences, l'unité du bien et du vrai en général; donc il est vain et ridicule de la chercher; donc il faut faire grâce aux erreurs et aux vices des hommes; donc Dieu a mal fait en descendant du ciel en terre pour apporter aux mortels la paix et la concorde, pour rétablir dans la famille humaine l'unité qui n'y existait plus; donc le Christ eut tort d'envoyer ses apôtres prêcher à tous les peuples, de fonder son Eglise sur l'unité de la foi, des rites et du sacerdoce, et de supplier le Père céleste de ne faire de tous les hommes qu'un bercail sous un pasteur. — Mais l'union religieuse s'oppose à la variété des esprits. — Dites plutôt à leur corruption; car les idées ne sépareraient point les hommes, si la discorde n'était fomentée par les passions. L'hérésie, le schisme, l'incrédulité commencent par le sentiment; l'hérésiarque, avant de le devenir, est un homme passionné : l'orgueil et la corruption sont les pères de l'erreur, et les égarements du cœur précèdent toujours ou presque toujours ceux de l'esprit. Quand une hérésie est établie, ceux qui naissent et sont élevés dans son sein, peuvent se trouver dans

d'autres conditions; mais son principe est toujours celui que je signale. Toute l'histoire le démontre, depuis Simon le Gnostique, jusqu'à Luther, jusqu'à nos jours. — Mais il est impossible de réaliser l'unité religieuse, et elle ne règnera jamais dans le monde. — Qui vous le dit? Qui nous en assure? Voulez-vous en savoir plus que Dieu, qui ne nous défend pas de l'espérer? Voulez-vous prévenir les conseils et raccourcir le bras de la Providence? Mais qu'il en soit comme vous le dites, qu'importe? Parce que les hommes ne posséderont jamais ce grand bien de la parfaite unité religieuse, ne devons-nous point nous efforcer d'en approcher le plus possible? Parce qu'il est impossible de faire disparaître les divisions, ne chercherons-nous point à les diminuer? Parce que l'erreur aura toujours ses victimes, ne tâcherons-nous point d'augmenter le nombre des sectateurs du vrai? Les vices et les crimes seront perpétuels, eux aussi; il est cependant du devoir de chacun de les combattre, de les bannir, de les empêcher selon son pouvoir. Quoique les misères et les calamités doivent être sans terme, ce n'en est pas moins un grand bonheur pour les âmes bien nées, de leur appliquer quelques remèdes, de les rendre moins graves et moins fréquentes. Si on loue, si on célèbre ces hommes généreux, qui cherchent à abolir partout l'infamie de l'esclavage en rendant les droits civils communs à tous les hommes, ne louera-t-on pas ceux qui cherchent à détruire la servitude de l'erreur, cette servitude qui enchaîne non les corps, mais les esprits, et qui est d'autant plus pestilentielle que la première, qu'elle est plus intime, plus profonde, plus difficile à déraciner, qu'elle corrompt l'homme tout entier en le privant, non point d'un bonheur passager, mais d'une éternelle béatitude? Si le Christ avait pensé comme vous, il n'aurait point prêché l'Evangile et ne l'aurait point scellé de son sang, pour fonder une Eglise unique, qui, selon vous, est une chimère. La rédemption, à votre sens, est une utopie, et l'Homme-Dieu est mort pour un songe;

et en proférant cette sentence inouïe, vous vous appelez chrétiens, vous prétendez presque être catholiques ! Oh ! l'étrange catholicisme que celui-là ! Si vous aviez vécu du temps des apôtres, vous auriez peut-être écrit un article d'éclectisme religieux, pour prouver que le paganisme et le nouveau culte devaient vivre en bons frères, et qu'ils étaient l'un et l'autre également fondés et légitimes. Cette théologie tolérante et pacifique aurait épargné bien du sang, et l'Eglise ne se glorifierait pas de ses martyrs. Mais elle aurait empêché le christianisme de croître et de s'étendre ; elle l'aurait fait languir et mourir comme une secte théurgique, comme une école de philosophes ; elle lui aurait ravi la conquête du monde ; le paganisme règnerait encore en Europe ; la civilisation moderne n'aurait pas vu le jour ; nous serions barbares comme les peuples de l'antique Germanie, ou mous et corrompus comme les sujets impériaux de la vieille Rome. Et pourquoi le contraire est-il arrivé ? Parce que le Christ a prêché sa religion, comme étant le vrai absolu et l'unique voie pour être sauvé ; parce qu'il a condamné l'erreur, sans conditions, sans ménagements, sans limites ; parce qu'il fut aussi sévère, aussi inflexible, aussi inexorable contre l'erreur, qu'il fut humain, doux, indulgent, patient, tolérant pour les malheureux qui la professent. Il protesta qu'il venait apporter au monde non la paix, mais la guerre ; guerre continuelle, incessante, implacable, immortelle contre l'erreur. Tel fut l'exemple qu'il nous donna, tel est l'exemple qu'il nous a laissé : agir ou penser autrement, c'est mériter de n'être point appelé son disciple. Il n'y a point de condition ni de pays ni de temps qui nous dispense de ce divin précepte, qui nous ôte l'obligation de chercher et de provoquer de toutes nos forces l'unité religieuse du genre humain. Nous ne l'obtiendrons pas ? Peut-être : la Providence ne nous a point dévoilé d'une manière claire et précise les secrets de l'avenir. Mais, au jour du suprême jugement, il ne nous sera pas demandé si nous avons

atteint notre but, mais si nous l'avons cherché, et si nous avons mis tout en œuvre pour l'atteindre. L'homme n'est tenu de répondre que de sa volonté, et non point des effets ; car ceux-ci ne dépendent pas de nous, tandis que l'autre est toujours entre nos mains. Etudions-nous donc à concourir avec une sage ferveur à cette entreprise sacrée, en marchant sur les traces de notre Dieu, et soyons assurés que, quelle que soit l'issue, nos efforts ne seront pas sans fruit. Mais pour atteindre notre but, gardons-nous surtout d'être doux et tolérants envers l'erreur, de la flatter, de la caresser, de l'approuver, de pactiser avec elle, en l'égalant à la vérité, et surtout en voulant, comme on le fait aujourd'hui, introduire l'éclectisme dans la religion.

Pour en revenir à la foi catholique, son identité avec l'Idée rendue visible et revêtue d'une forme sociale, répond suffisamment à ceux qui la taxent de superstition. La superstition est *la religion sans l'Idée,* et réduite à une vaine forme qui exprime le faux, c'est-à-dire, qui n'exprime rien. Or, on voit comment le catholicisme, qui est la religion idéale par excellence, et hors duquel on ne peut posséder complètement l'Idée, peut être superstitieux, et si cette épithète ne convient pas plutôt à toute opinion, à toute croyance qui s'éloigne de lui. Le mépris et le ridicule attachés à la superstition naissent précisément de ce vide idéal, de ce défaut de substance qui font du culte extérieur un vain simulacre : car toutes les fois que les signes ne sont pas informés par les pensées et par le sentiment, ils provoquent la risée, parce qu'ils manquent de but et d'intention sérieuse. Ce qui n'a pas lieu, quand les formes extérieures, quelles qu'elles soient, expriment le vrai idéal ; pour cela, il ne faut pas perdre de vue la chose exprimée, car la valeur du symbole se tire de l'objet symbolisé. Plusieurs ont coutume de tourner en ridicule les rites sacrés et les cérémonies catholiques les plus belles et les plus vénérables, parce qu'ils s'arrêtent à leur écorce, sans prendre la peine de pénétrer jusqu'à la moelle.

Or, d'où vient ce vice, sinon de la légèreté incroyable qui ne sait apercevoir l'Idée sous les formes qui la revêtent? D'où vient, en effet, que les uns ne prennent souci ou même se moquent de ces mêmes emblêmes qui inspirent aux autres un profond et affectueux respect? De la corruption, peut-être, et de l'avilissement des sentiments? Mais parmi ces railleurs il se rencontre quelquefois des hommes doués de mœurs honnêtes et d'un esprit plein de noblesse. Est-ce de la disparité du génie? Je ne le pense pas. Saint Cyprien et Bossuet avaient pour le moins autant de génie naturel que Celse et que Voltaire. La raison, la voici : c'est que sous l'écorce du rite légitime, l'homme religieux voit une idée divine, tandis que le profane n'aperçoit rien au-delà des formes extérieures. Celui-ci s'arrête au sensible, l'autre s'élève jusqu'à l'intelligible. Otez tout concept idéal, et le pontife du Christ qui célèbre les divins mystères, est un personnage de la même classe que le baladin ou le bateleur qui gesticule sur la place pour amuser la foule ; ôtez tout concept idéal, verrez-vous de la différence entre un fils qui baise la main de son père en signe de respect, et la grimace d'un singe qui contrefait la même action. Il est d'autant plus difficile aujourd'hui de pénétrer sous l'enveloppe des symboles et des institutions religieuses, que le siècle frivole ne sait point apprécier les nobles sentiments du cœur ni les sublimes concepts de l'esprit. Aussi y a-t-il une infinité de choses qui nous paraissent ridicules et sans valeur, et qui exciteraient dans notre esprit l'admiration et le respect, si nous savions apprécier l'excellence idéale qui y est cachée. Nos philosophes sourient quand ils voient, par exemple, une pauvre fille imprimer un amoureux baiser sur le signe sacré de notre rédemption et le presser sur son cœur. Infortunés! s'ils n'étaient point enfoncés dans l'étude et dans l'amour des choses qui paraissent et ne sont point, ils sauraient que cet acte si humble, parce qu'il procède d'un vif sentiment

d'amour et d'espérance, est chose moralement plus noble, plus belle et plus grande que la découverte de l'Amérique et que toutes les victoires d'Alexandre et de Napoléon.

De la formule catholique : *Dieu, par le moyen du Christ, crée l'Eglise*, il résulte que l'Eglise est en Dieu, et que Dieu est dans l'Eglise ; d'où naît entre la pensée orthodoxe et l'Idée une équation parfaite, par laquelle les deux notions s'unissent ensemble et se réduisent à un concept unique. De là il suit que le catholique rend hommage à la divinité de son propre culte, parce qu'il voit en son fondateur, non point un homme singulier et extraordinaire, comme les rationalistes et les Sociniens, non point un homme divin comme Nestorius, mais un Homme-Dieu, dans lequel la nature humaine est élevée à un degré d'incomparable excellence par le principe divin et personnel qui l'informe. A cause de cela, l'esprit du chrétien, en admettant la formule catholique, suit une marche analogue à celle de tout homme dans l'intuition idéale. Comme dans cette intuition, l'esprit passe de l'Etre à l'existant par la voie du concept intermédiaire de création, et non réciproquement ; ainsi, dans la formule catholique, il part du concept de Dieu comme Essence surnaturelle et sur-intelligible, et par la voie du Médiateur, il descend à la société divine qu'il a instituée dans le monde. Car en unissant la notion de l'Etre créateur avec celle du sur-intelligible et du surnaturel, il en naît l'idée de révélation, qui n'est autre que la création par rapport au surnaturel et au sur-intelligible. La marche du fidèle est donc *a priori*, et conforme à la teneur logique des choses : car, prenant son point de départ du concept générique de l'Etre incompréhensible et supérieur à la nature, il passe aux concrets du Christ et de l'Eglise, et il les saisit dans leur concrétion, parce qu'il les voit sortir de l'action révélatrice. C'est dans cette déduction intuitive de l'esprit que consiste l'essence intime de la foi chrétienne. Cette déduction n'embrasse

pas seulement les preuves internes, mais même les preuves externes; car tous les signes extérieurs de la révélation, qui en forment le cortége surnaturel et sensible, sont partie intégrante de l'Idée parfaite. Mais ces signes, qui équivalent à de véritables preuves, et qui ont une vertu démonstrative dans la sphère de la réflexion, ne sont que de simples conséquences dans celle de l'intuition; celle-ci, en allant de l'Etre à l'existant, passe en effet de l'Idée, se révélant elle-même, à ses significations sensibles, et non point de celles-ci à la révélation; de la même manière que dans l'intuition, l'esprit va de l'Idée à la parole qui l'exprime, quoique, dans la réflexion, l'esprit parvienne de la parole à l'Idée. C'est pour cela que, dans le langage biblique, les preuves externes sont appelées signes, plutôt que arguments du vrai: parce qu'elles se réduisent de leur nature à signifier l'Idée, laquelle, par son évidence intuitive et intrinsèque, est à elle-même sa propre preuve.

L'acte complet de la foi chrétienne consiste donc dans l'assentiment libre et réfléchi que l'on donne aux trois idées fondamentales de Dieu révélant, du Christ et de l'Eglise, coordonnées suivant la teneur de leur nature intrinsèque et des choses qu'elles représentent. Mais comment l'esprit du chrétien pourra-t-il jamais partir de Dieu et descendre jusqu'à l'Eglise, si auparavant il ne s'élève de l'Eglise, dont il est membre, au concept et à l'amour de Dieu? L'homme, à sa naissance, se trouve placé dans l'Eglise, comme dans le sein d'une société visible, laquelle, tant qu'il n'est pas croyant en acte, mais seulement en puissance, ne peut être essentiellement distinguée dans son estime, de toutes les autres sociétés. En outre, son esprit enfoncé dans les choses sensibles, attaché aux existences par une glu tenace, ne peut par lui seul monter plus haut, sans entraîner avec lui le poids qui l'accable, en suivant le procédé vicieux des psychologistes, qui finit par l'émanatisme, père

de toutes les erreurs ; semblable à un homme qui voudrait atteindre à la cime d'une haute montagne, sans pouvoir y arriver en volant ou s'y élever d'un bond, et qui est contraint d'en mesurer pas à pas la pente difficile, en tirant après lui la masse de terre qui le surcharge. Elle est de bien peu moins pénible et moins pesante pour l'esprit, la conscience qu'il a de lui-même, et dans laquelle se réunissent le sentiment de la nature matérielle et l'attirail des sensibles externes ; de là, il n'est pas possible de s'élancer vers l'Idée pure, comme nous l'avons vu plus d'une fois. Et comme la manière de procéder par bonds ne convient pas plus à notre esprit qu'à notre nature physique, la pensée chemine continuellement pas à pas ; l'existant ne pourra jamais sortir de lui-même, et franchir l'effrayant intervalle qui le sépare de l'Etre. L'homme donc établi dans la sphère de la réflexion, ne peut de lui-même se placer au point primitif de l'intuition. Il faut qu'une force puissante et extérieure l'y entraîne ; et cette force, c'est la parole de la société ecclésiastique, qui enseigne et prescrit la foi, en l'introduisant par l'ouïe dans le sanctuaire de l'intellect [1]. Par conséquent, il faut distinguer dans la formule théologique deux cycles de révélation, correspondant aux deux cycles de création dans la formule rationnelle. Le premier est celui que nous avons cité plus haut : ***Dieu, par le moyen du Christ, crée l'Eglise***, et il exprime l'ordre originel des choses. Le second, qui peut se rendre par ces paroles : ***L'Eglise, au moyen du Christ, reconduit à Dieu***, signifie l'ordre complémentaire du premier cycle. Et comme du second cycle créateur naissent les notions naturelles de vérité et de vertu, avec la logique et la morale, qui en sont l'art et la science ; ainsi, du second cycle de révélation proviennent la foi et la charité, qui ont la même valeur dans l'ordre supérieur à la nature, en créant la logique

1 *Rom.*, x, 17.

et la morale de la révélation [1]. La foi et la charité sont le retour à Dieu comme vrai et comme bien surnaturels ; et la charité embrasse l'espérance comme l'une de ses dépendances, de la même manière que l'on renferme la théorie du bonheur dans la morale.

De même que l'homme naît incliné vers les créatures par une affection excessive et perverse, de même son esprit n'est pas capable de s'élever à l'intuition du premier cycle, si auparavant il n'accomplit le second, par l'œuvre de la société chrétienne. De là il résulte que, relativement à la connaissance réfléchie, le second cycle précède chronologiquement le premier. A cause de cela, si le premier cycle exprime l'ordre réel des choses et l'ordre logique de la foi, le second représente l'ordre disciplinaire et pédagogique de l'éducation chrétienne. Aussitôt qu'il est capable d'user de sa raison, le fidèle est transporté de l'Eglise en Dieu, par le moyen du Dieu-Homme, et il descend ensuite de Dieu à l'Eglise par l'œuvre du même médiateur. L'acte complet de la foi, consistant dans l'assentiment libre de l'esprit aux vérités exprimées par la révélation, ne peut s'effectuer qu'autant que le second cycle religieux est complet, quand la réflexion de l'homme, déjà transportée et arrêtée en Dieu, est capable de donner un plein assentiment à la parole divine, en embrassant l'Idée avec toutes ses dépendances, en vertu de l'Idée même. Le second cycle exprime donc le cours préparatoire de la foi ; le premier, la foi elle-même dans son complément. Et voilà pourquoi les Scholastiques donnaient sagement le nom de préliminaires, et non celui d'articles de foi, à ces vérités qu'il faut admettre avant de pouvoir faire un acte complet de profession catholique.

Cette matière est si importante, non-seulement pour la théologie, mais pour la philosophie elle-même, qu'elle doit être

[1] Voir la table représentant l'arbre encyclopédique, dans le 5e chapitre de ce livre, t. II, p. 124.

approfondie et étudiée avec attention. Car la foi catholique, telle que nous l'avons définie, n'est pas seulement nécessaire pour rendre l'homme religieux et chrétien, elle l'est encore pour créer le parfait philosophe. Autant cela paraîtra singulier et difficile à croire, autant il est facile de le prouver. La philosophie est l'œuvre de la réflexion qui, pour discourir avec justesse, doit reproduire dans ses spéculations la marche intuitive. La première condition pour faire de la bonne philosophie, c'est donc le transport de la pensée réfléchie dans la région idéale, d'où doit partir toute synthèse et toute déduction. Or, la parole est le seul moyen qui puisse mettre l'esprit réfléchissant en commerce avec l'Idée. Mais une parole imparfaite ne peut nous révéler l'Idée parfaite, et la notion de cette dernière sera toujours plus ou moins voilée par les fantômes et les impressions des sens. La parole parfaite, c'est la parole religieuse et *révélée*, conservant son intégrité primitive, telle qu'elle est gardée et transmise par l'enseignement catholique; hors de là, il est impossible de la trouver. La direction convenable de l'esprit vers l'Idée, et le transport de la pensée réfléchie dans le champ des vérités idéales, qui est le premier pas à faire pour bien philosopher, sont donc l'œuvre de la parole sacerdotale. Mais l'Eglise ne nous révèle pas seulement l'Idée comme Etre : elle nous la fait encore connaître analogiquement comme Essence; elle nous montre en elle le principe effectif du surnaturel et du sur-intelligible, l'auteur de la nature et de la grâce, de la raison et de la révélation, le créateur et le rédempteur tout-puissant de ses créatures. Or, qu'est-ce que l'adhésion affectueuse à l'Idée ainsi exprimée, sinon la foi catholique? Par la foi, on croit à l'existant en vertu de l'Etre, et non *réciproquement* : on croit à Dieu et aux autres vérités, par Dieu lui-même et par la société divine, qui en conserve et qui en promulgue de nouveau les oracles. La foi est synthétique de sa nature; elle raisonne *a priori*, et non pas *a posteriori;* elle renferme en elle-même la seule expression adéquate et vérita-

blement complète de toutes les parties de la formule et du procédé idéal, en imprimant à l'esprit cette forme ontologique qui est d'un si grand prix dans l'usage du génie spéculatif [1]. De la foi dépendent et surgissent les deux autres vertus divines, qui s'accordent, comme elle, avec le second cycle de création. Car, comme la foi est la logique religieuse, qui transporte l'esprit dans l'Etre en tant que vrai, la charité et l'espérance sont une morale surhumaine, qui le transporte en ce même Etre en tant que Bien. Et ces trois vertus, unies ensemble, allument la vie de l'âme et le souffle idéal; d'où il suit que l'homme habite mentalement dans l'Idée, comme principe et comme fin, comme prémisse spéculative de la pensée, et comme terme d'opération de l'affection et de l'arbitre créé. Exaltation intellectuelle et morale, apothéose légitime de l'esprit, qui commence à s'élever au-dessus de lui-même en ce monde et qui s'approche de cette possession intime et substantielle de l'Idée que complètera le second cycle, en rendant éternel et parfait l'enseignement idéal commencé ici-bas. Si l'homme perd la foi avec ses dépendances, il se concentre dans les choses sensibles, il s'y repose, il s'y délecte, il s'identifie avec elles, et se sépare moralement de sa fin dernière; ce qui n'est pas seulement la mort perpétuelle de l'âme, mais la mort perpétuelle de la philosophie et de la science. Tant il est vrai qu'on ne peut être philosophe parfait sans être catholique, et que le psychologisme cartésien, par lequel fut rompue la chaîne sacrée qui unissait les sciences rationnelles à la foi, est le péché mortel et la ruine de la philosophie moderne.

Par son procédé, le catholicisme ne rend pas seulement l'homme croyant, il le rend encore philosophe, en l'initiant à la connaissance de ces vérités premières sans lesquelles la philosophie est impossible. Les esprits créés peuvent se trouver dans trois états différents par rapport à la vérité, c'est-à-dire,

[1] Voir plus haut, chap. 3, t. 1, p. 385-390.

dans la compréhension, la connaissance et l'ignorance. La compréhension est l'intuition adéquate, la pleine évidence, la science parfaite, qu'on appelle métaphoriquement la vision. La connaissance est une perception imparfaite, dans laquelle l'ignorance pure ne peut avoir lieu, parce qu'alors la pensée en aurait entièrement disparu, et qu'il est impossible d'exercer, de quelque manière que ce soit, la puissance cogitative, sans connaître et sans affirmer quelque chose. Par conséquent, notre ignorance est toujours mêlée de connaissance, et de ce tempérament naissent deux états intermédiaires, le doute et la foi; le doute, quand l'ignorance l'emporte sur la connaissance, et la foi, quand le contraire a lieu. A ces trois dispositions intellectuelles correspondent autant de conditions morales et pratiques du côté de la volonté humaine, c'est-à-dire, la possession complète ou la joie qui correspond à la compréhension; la certitude laborieuse, corrélative de la connaissance et de la foi; et la recherche, qui tient au doute et à l'ignorance. L'homme n'est point capable de la jouissance parfaite de la vérité dans le cours de cette vie mortelle. Mais il est susceptible de connaissance et de foi; il en a même besoin: car sans elles, il ne peut agir ni vivre comme homme, ni accomplir la destinée que la nature lui a prescrite. Et en effet, comment pourra-t-il avoir un but, s'il ne connaît le vrai? Ou comment pourra-t-il agir sans se proposer un but? Car la finalité est une loi absolue et objective de l'esprit. Il ne faut pas seulement avoir une fin, mais cette fin doit être morale; autrement, l'agent tomberait au rang des animaux sans raison, et même au-dessous d'eux; car, comme il serait privé de la providence de l'instinct qui les gouverne, et qu'il se ferait l'esclave de l'impétuosité des passions et des caprices de la volonté, l'individu et la société périraient également. Or, un but moral suppose le devoir, qui emporte avec lui l'idée d'un jugement affirmatif et vraiment dogmatique, impossible à former sans la connaissance et la profession du vrai. Enlevez

celui-ci, il faudra le chercher; mais celui qui cherche ne possède point avant d'avoir trouvé : celui qui cherche la vérité, base de la morale, ne pouvant en connaître les conséquences sans les prémisses, n'est point obligé de les traduire en acte. Aussi, il ne faut point dire à celui qui cherche : Tu es obligé de faire ceci; il faut lui dire tout au plus : Tu seras obligé de faire cela plus tard, c'est-à-dire, quand tu auras trouvé ce que tu cherches. Or, sans la religion, qu'est-ce que la philosophie, sinon une recherche? *Les Grecs cherchent la sagesse*, dit saint Paul, et ces paroles sont applicables à tout philosophe qui n'édifie pas sur la religion; mais nous *nous prêchons Jésus-Christ crucifié* [1] : voilà la possession du vrai, et le caractère dogmatique de la foi. Puis donc que la foi est requise pour la profession du vrai, que celle-ci est nécessaire pour la vie morale et matérielle de l'individu, et pour l'accomplissement de sa fin temporelle et perpétuelle, qui ne voit la vérité du catholicisme dans cette intime et étroite alliance de la religion avec la nature? Qu'on ne m'objecte point qu'une grande partie du genre humain a vécu et vit encore sans ce bienfait. Car il n'y a point un seul homme qui ne participe d'une manière quelconque à la révélation primitive ou à la révélation renouvelée, puisqu'il y a partout épars de nombreux restes de foi et de catholicité, germes bienfaisants dont se sert la Providence pour maintenir debout la famille humaine, restes pleins de vie, dont se nourrissent les états et les nations. Certes, chacun de nous subsiste corporellement et spirituellement en tant qu'il croit à quelque chose : les philosophes croient, les incrédules croient, les sceptiques croient, parce que sans foi, loin de penser et de faire de la philosophie, on ne pourrait pas même vivre un seul instant. La recherche même et l'acte de la spéculation présupposent quelque point absolu de doctrine que l'on prend pour point de départ; car on ne peut

[1] *Cor.*, I, 22, 23.

édifier sur le vide et avec le néant : que si Descartes ne s'en aperçoit pas, cela prouve que le bon sens est plus nécessaire que commun, même parmi les philosophes. Mais ces restes de foi qui alimentent les particuliers et les peuples, sont des effets de la parole, et ils se rattachent par elle à la révélation. Et comme ils sont très-imparfaits, s'ils suffisent pour empêcher les nations de tomber en ruine, ils ne suffisent pas pour les faire fleurir; en tant qu'elles sont non croyantes, celles-ci se montrent barbares. La barbarie, source de tout mal, est un défaut de connaissance, et par conséquent de foi; les degrés de cette dernière sont la meilleure mesure de la civilisation d'une époque et d'un pays particulier; maxime aussi facile à prouver, qu'elle est difficile à croire à ceux qui se tiennent pour contents et satisfaits de la civilisation de ce siècle.

La discipline catholique est la seule qui concorde parfaitement avec les dispositions psychologiques de l'esprit humain. Elle prend l'homme à sa naissance, elle l'initie à l'école de la vérité par ce rite simple et auguste auquel Dieu a donné le pouvoir de mettre dans l'âme l'habitude de la vie idéale, avant que le développement de ses différentes puissances lui permette de l'actualiser. Aussitôt que la raison de l'enfant entre en exercice, l'Eglise, qui remplit à son égard l'office pieux et sacré de la maternité spirituelle, lui révèle l'Idée à l'aide des formules et des images qui conviennent à l'âge tendre, elle le nourrit du lait de sa parole. L'Idée, avec son cortége historique et rationnel, apparaît à l'âme de l'enfant comme le vrai absolu, et secondée par les influences suaves et pénétrantes de la grâce, elle obtient de lui, sans effort, une affectueuse croyance. En donnant son assentiment à l'Idée, il le donne à celle qui la lui enseigne : et sa foi instinctive à l'égard de l'Eglise sa mère, cette simple autorité naturelle, devient la foi chrétienne aussitôt qu'il remarque l'identité de la doctrine enseignée avec le docteur céleste, le maître du vrai absolu ne pouvant être menteur. Il croit donc à la divine ma-

ternité de l'Eglise, en vertu de l'Idée qui lui est montrée, comme il croit à celle qui lui a donné la vie du corps par l'affection instinctive de la nature, les services d'amour qu'il en reçoit, et l'autorité non contradictoire des autres hommes. Personne certainement ne pourrait minutieusement décrire l'enlacement admirable de la nature et de la grâce dans l'âme de l'enfant chrétien, et suivre la main de Dieu dans ce mystérieux travail, où il n'y a de visible que les effets. Les miracles de l'éducation catholique peuvent être plus ou moins rares, mais ils se rencontrent dans tous les temps; et c'est même au moyen de sa discipline, que la religion influe le plus généralement et le plus efficacement sur les hommes. Dieu peut faire d'un monstre (et il le fait quelquefois) un héros et un martyr, comme il peut susciter des pierres des enfants d'Abraham; mais selon le cours le plus ordinaire des choses, la piété et la vertu dépendent des habitudes contractées dans les premières années. Une bonne éducation dépose dans le cœur de l'homme un précieux germe de foi qui peut être étouffé et comprimé par les séductions du monde, par les passions de l'âge brûlant, mais qui ne peut point disparaître, et qui se reproduit tôt ou tard. Celui qui a eu le bonheur de goûter une fois la beaute et la vérité de l'Idée, quoique ensuite il la perde de vue, quoiqu'il soit comme retombé dans les ténèbres du paganisme, il sent renaître de temps en temps un précieux souvenir de ses premières affections, un douloureux regret d'avoir perdu un si grand bien; il sent un vif désir de le reconquérir, de recouvrer avec lui les habitudes de l'innocence, et cette jeunesse posthume de l'âme qui raffermit et qui console au déclin de la vie.

Hors du catholicisme, il ne peut point y avoir d'éducation idéale, non-seulement parce que la connaissance de l'Idée est son privilége, mais encore parce que son enseignement est le seul proportionné à l'âge tendre. Chose admirable! L'Idée, qui est la cime de la sagesse, et dont l'acquisition épou-

édifier sur le vide et avec le néant : que si Descartes ne s'en aperçoit pas, cela prouve que le bon sens est plus nécessaire que commun, même parmi les philosophes. Mais ces restes de foi qui alimentent les particuliers et les peuples, sont des effets de la parole, et ils se rattachent par elle à la révélation. Et comme ils sont très-imparfaits, s'ils suffisent pour empêcher les nations de tomber en ruine, ils ne suffisent pas pour les faire fleurir; en tant qu'elles sont non croyantes, celles-ci se montrent barbares. La barbarie, source de tout mal, est un défaut de connaissance, et par conséquent de foi; les degrés de cette dernière sont la meilleure mesure de la civilisation d'une époque et d'un pays particulier; maxime aussi facile à prouver, qu'elle est difficile à croire à ceux qui se tiennent pour contents et satisfaits de la civilisation de ce siècle.

La discipline catholique est la seule qui concorde parfaitement avec les dispositions psychologiques de l'esprit humain. Elle prend l'homme à sa naissance, elle l'initie à l'école de la vérité par ce rite simple et auguste auquel Dieu a donné le pouvoir de mettre dans l'âme l'habitude de la vie idéale, avant que le développement de ses différentes puissances lui permette de l'actualiser. Aussitôt que la raison de l'enfant entre en exercice, l'Eglise, qui remplit à son égard l'office pieux et sacré de la maternité spirituelle, lui révèle l'Idée à l'aide des formules et des images qui conviennent à l'âge tendre, elle le nourrit du lait de sa parole. L'Idée, avec son cortége historique et rationnel, apparaît à l'âme de l'enfant comme le vrai absolu, et secondée par les influences suaves et pénétrantes de la grâce, elle obtient de lui, sans effort, une affectueuse croyance. En donnant son assentiment à l'Idée, il le donne à celle qui la lui enseigne : et sa foi instinctive à l'égard de l'Eglise sa mère, cette simple autorité naturelle, devient la foi chrétienne aussitôt qu'il remarque l'identité de la doctrine enseignée avec le docteur céleste, le maître du vrai absolu ne pouvant être menteur. Il croit donc à la divine ma-

ternité de l'Eglise, en vertu de l'Idée qui lui est montrée, comme il croit à celle qui lui a donné la vie du corps par l'affection instinctive de la nature, les services d'amour qu'il en reçoit, et l'autorité non contradictoire des autres hommes. Personne certainement ne pourrait minutieusement décrire l'enlacement admirable de la nature et de la grâce dans l'âme de l'enfant chrétien, et suivre la main de Dieu dans ce mystérieux travail, où il n'y a de visible que les effets. Les miracles de l'éducation catholique peuvent être plus ou moins rares, mais ils se rencontrent dans tous les temps ; et c'est même au moyen de sa discipline, que la religion influe le plus généralement et le plus efficacement sur les hommes. Dieu peut faire d'un monstre (et il le fait quelquefois) un héros et un martyr, comme il peut susciter des pierres des enfants d'Abraham ; mais selon le cours le plus ordinaire des choses, la piété et la vertu dépendent des habitudes contractées dans les premières années. Une bonne éducation dépose dans le cœur de l'homme un précieux germe de foi qui peut être étouffé et comprimé par les séductions du monde, par les passions de l'âge brûlant, mais qui ne peut point disparaître, et qui se reproduit tôt ou tard. Celui qui a eu le bonheur de goûter une fois la beaute et la vérité de l'Idée, quoique ensuite il la perde de vue, quoiqu'il soit comme retombé dans les ténèbres du paganisme, il sent renaître de temps en temps un précieux souvenir de ses premières affections, un douloureux regret d'avoir perdu un si grand bien ; il sent un vif désir de le reconquérir, de recouvrer avec lui les habitudes de l'innocence, et cette jeunesse posthume de l'âme qui raffermit et qui console au déclin de la vie.

Hors du catholicisme, il ne peut point y avoir d'éducation idéale, non-seulement parce que la connaissance de l'Idée est son privilége, mais encore parce que son enseignement est le seul proportionné à l'âge tendre. Chose admirable ! L'Idée, qui est la cime de la sagesse, et dont l'acquisition épou-

Le scepticisme dénote dans celui qui s'y complait un vice du cœur ou une imperfection de l'esprit. De là il résulte que les penseurs les plus éminents dans l'histoire de la science humaine, furent tous dogmatistes; et les sceptiques même les plus habiles ont laissé une renommée non-seulement moins pure, mais moins grande que la leur. Démocrite, Gorgias, Prodicus, Protagoras et tous ces autres hommes subtils et diserts qui, sous le nom de sophistes, firent dans la Grèce tant de bruit et de désordre, sont tout-à-fait éclipsés dans l'opinion des siècles par la splendeur de Pythagore et de son insigne école. Qui oserait opposer Pyrrhon, Carnéade, Sextus Empiricus, comme savants et habiles, à Aristote et à Platon? Parmi les modernes, David Hume a eu en perspicacité et en vigueur de logique bien peu d'égaux; mais son génie n'est point comparable à la vaste et profonde compréhension de Leibniz et de Vico. Michel Montaigne est un rare et agréable écrivain; mais qui oserait l'égaler, en philosophie, à Malebranche, ou en éloquence, à Pascal et à Bossuet? Kant lui-même serait-il aussi illustre qu'il l'est véritablement dans l'histoire de la philosophie, si sa morale n'avait en partie réparé les démolitions audacieuses de sa critique spéculative? En somme, dans la longue liste des sceptiques, on n'en trouve peut-être pas un seul digne de s'asseoir au premier rang, avec ces hautes intelligences qui honorent le plus l'espèce humaine. La raison en est que l'esprit ne suffit pas pour acquérir une grande célébrité; et le génie, en devenant sceptique, joue le rôle de l'esprit; il descend de la hauteur idéale qui lui appartient en propre, de la possession du vrai, de la contemplation de la divinité où il habite naturellement, pour venir s'escrimer dans l'humble champ de la logique et des vaines abstractions. L'homme tient de la nature le pouvoir de saisir le vrai, mais il n'est point apte à le comprendre parfaitement. Par la première qualité, il ressemble au créateur; il est créature par la seconde. Un

génie sage reconnaît ces deux conditions, il se conforme à l'une sans détriment de l'autre. Mais les génies faibles et défectueux ne savent pas tenir l'équilibre ni éviter les excès : ils passent les bornes par un côté ou par l'autre; ils veulent s'élever jusqu'au ciel ou ramper sur la terre; ils pèchent par témérité et par arrogance, ou par poltronnerie et couardise. Aussi, les uns deviennent dogmatistes absolus, ils aspirent à tout connaître, prétendent tout savoir, sans peser les forces du genre humain en général, et celles de leur propre génie en particulier; les autres mettent tout en doute, ils répudient la science sous prétexte qu'elle est incomplète et incapable d'épuiser son objet. En outre, le sentiment que tous les hommes ont du sur-intelligible, favorise jusqu'à un certain point la prétention des sceptiques, et comme, plus le génie est grand, plus est vive, plus est véhémente, plus est forte la science de sa propre incapacité à pénétrer le mystère universel des choses, il peut sembler que, de ce côté, la puissance de l'esprit sourie aux désolantes conclusions des Pyrrhoniens. Mais si les esprits privilégiés ont une conscience plus vive des ténèbres qui les entourent, ils reçoivent d'autre part une impression plus forte de la lumière, ils saisissent le vrai d'une manière plus parfaite, ils s'y complaisent davantage, d'où il résulte que le mystère est contre-balancé par l'évidence. En effet, l'histoire fait souvent mention de ces hommes qui furent agités et combattus par des doutes très-pénibles, et qui vécurent quelquefois pendant plusieurs années dans cette condition; mais enfin la foi l'emporta, et l'intuition garda son empire : tandis que dans les esprits faibles et étroits, ou accoutumés à trop se confier en leurs propres forces, si le conflit se prolonge, d'ordinaire le doute reste maître du champ de bataille [1].

Le dogmatisme chrétien est le seul raisonnable, le seul

[1] *Teor. del sovran.*, not. 29, 73, p. 439, 440, 441.

éloigné de tout excès, parce qu'il se gouverne par les judicieux tempéraments et la sagesse propre de la foi. Le chrétien donne son assentiment à l'Idée, comme intelligible et comme sur-intelligible, sans sortir, sous ce second rapport, des termes prescrits par la révélation. La foi est libre, parce que la splendeur de l'Idée étant ici-bas mêlée d'ombres et de ténèbres, l'homme peut fixer son regard sur le côté obscur ou sur le côté lumineux, et par conséquent l'accepter ou la rejeter à son gré. Et souvent il la rejette, poussé par les sens, qui se satisfont mal des splendeurs idéales, comme contrastant avec leurs appétits pervers, et ils s'estiment heureux d'avoir un spécieux prétexte de les rejeter, en alléguant l'épouvantail des mystères qui accompagnent ces splendeurs. Aussi, la foi est-elle libre et méritoire; car si l'homme, par un magnanime effort, assujétit à l'Idée la volonté rebelle; s'il ouvre son âme à sa bienfaisante chaleur, à sa pure et douce lumière; s'il s'incorpore à elle en l'embrassant avec une adhésion amoureuse et tenace (bien plus forte que la *catalepsie stoïcienne*), son âme s'informe par cette divine habitude, qui ressemble à la sainteté incréée. La perfection morale résulte de l'union élective de l'esprit créé avec l'Etre, et de la synthèse du contingent et de l'absolu, au moyen de l'embrassement volontaire de l'objet infini, et de l'identification de l'intuition et de l'activité libre avec le vrai et avec le bien idéal. Aussi, quoique la foi puisse être séparée de la charité qui sanctifie le cœur de l'homme, elle renferme toujours un mouvement d'amour initial; d'où on a coutume de la définir : *un pieux assentiment aux vérités révélées*, c'est-à-dire, à l'Idée parfaite, lequel, parvenant à s'habituer dans l'âme, à y dominer, devient la charité, qui vivifie spirituellement celui qui la possède, et lui fait goûter, au milieu des misères terrestres, quelques gouttes de béatitude, et comme un avant-goût de ce bien qui lui est promis (16). La vie morale est donc libre; l'homme a le sublime

et redoutable privilége de pouvoir choisir entre la vie et la mort, entre une mort éternelle et une immortalité bienheureuse. L'incrédulité est le suicide de l'âme, et toute philosophie qui se sépare de la foi se donne la mort à elle-même.

La foi et l'amour, d'où naît l'espérance, constituent la vie idéale, par laquelle l'esprit, en se soulevant au-dessus des choses sensibles, s'élève jusqu'à la société de Dieu, et se place dans un rang conforme à la dignité primitive de sa nature. Cette vie idéale influe sur toutes les parties de son être, sur celles mêmes qui paraissent avoir le moins de rapports avec la vertu et avec la religion; car il est raisonnable que de la domination de l'Idée dans l'individu naisse sa perfection, comme de la domination de l'Idée dans le monde dérivent la beauté et l'harmonie universelle. L'influence des habitudes chrétiennes sur l'homme tout entier mérite l'attention du moraliste, de celui qui élève la jeunesse aussi bien que du philosophe. Elle est surtout remarquable dans le sein de la science, et principalement dans les sciences spéculatives. Et comment jamais la philosophie, qui est la science idéale par excellence, pourrait-elle, je ne dis pas fleurir, mais subsister, si le culte de l'Idée n'habite en ceux qui en font profession? La première chose requise de celui qui se dispose à l'étude de la vérité idéale, est de s'approcher le plus possible de cette vérité, d'y conformer ses propres sentiments et ses volontés, d'harmonier par elle toutes les parties de sa vie. C'est à cela que sert surtout la foi, en donnant ou en perfectionnant cette vigueur de l'âme que l'on peut appeler le caractère de l'intellect. En effet, la foi possède la triple prérogative d'être raisonnable, forte et constante. Par la première de ces qualités, elle combat l'ignorance, l'erreur, les préoccupations, d'où proviennent ordinairement les superstitions et le fanatisme. Par la seconde, elle contraste avec la fluctuation de l'esprit, et avec cette faiblesse et cette irrésolution mentales qu'enfantent l'apathie religieuse,

le doute et l'incrédulité. Par la troisième, elle met un frein à l'instabilité qui est une maladie de l'intelligence de l'homme non moins que de son cœur, à laquelle sont sujets les esprits même les plus robustes, quand ils ont secoué le joug salutaire de la religion. L'avantage qui naît de ces habitudes ne se restreint pas dans les limites de la vie contemplative ; car la vigueur et la constance dans l'action supposent la vigueur et la constance dans la croyance. Il faut aller doucement avant d'embrasser une opinion, pour éviter le péril de rendre au faux l'hommage qu'on doit au vrai ; mais quand la vérité est connue, il faut l'embrasser fortement et la maintenir avec constance. Celui qui ne pense pas et ne croit pas fortement, est nécessairement flasque et inconstant dans l'action ; car la pensée correspond de toutes parts à l'action, puisque elle en est le principe, la règle et le ressort. Il est donc bien sage, le précepte du catholicisme qui défend de mettre momentanément en doute la vérité connue, et cela, même pour un seul instant. La faiblesse et l'instabilité de l'esprit humain sont telles et si grandes, qu'il n'y a aucune vérité, quelque persuasion forte et solide qu'on en ait, contre laquelle il ne s'élève quelquefois des difficultés capables de faire momentanément quelque impression sur l'esprit ; si l'homme s'y arrête, en doutant de la vérité qu'il possède, il acquiert peu à peu une habitude de scepticisme qui ne laisse bientôt plus intacte aucune croyance. Au contraire, s'il résiste courageusement à ces assauts, s'il dédaigne ces nuages involontaires de l'esprit, peu à peu l'obscurité se dissipe, le calme renaît, et se riant de ses propres doutes, bien loin de les tenir pour formidables, il s'étonne même qu'ils aient pu lui apparaître sous un aspect sérieux. Le sophisme prend quelquefois aux yeux de l'intelligence, comme les passions à ceux du cœur, une forme spécieuse et séduisante qui s'évanouit bientôt, si l'homme est fort et qu'il ne cède point aux apparences.

La foi chrétienne engendre même une autre habitude philosophique qui s'unit encore plus intimement avec l'objet propre des études spéculatives. Cette habitude provient en partie de l'action de la discipline, en partie de la doctrine sublime du christianisme. En conférant à l'esprit le domaine des sens et des passions, en le fortifiant par les pratiques du culte, de la sobriété et de la modération, en lui prescrivant une vigilance assidue sur ses affections et ses pensées, en accoutumant l'homme à la vie intérieure, et en lui donnant l'habitude de contempler et de méditer, l'Evangile est très-propre à développer et à perfectionner cette espèce de génie que l'on appelle psychologique et ontologique, et qui est absolument requis pour les études du philosophe. D'une autre part, l'objet de la religion consistant dans l'Idée même, le chrétien qui correspond à sa vocation, contracte avec elle une certaine familiarité; il s'en approche d'abord à pas lents et faibles, puis à grands pas; il converse d'abord timidement avec elle, mais il acquiert par le temps cette généreuse assurance qui naît de l'habitude; il s'accoutume à la contempler, à en soutenir la lumière, à y arrêter les yeux, comme l'aigle regardant fixement le soleil, dans sa perpétuelle et fulgurante splendeur, et fortifiant, aiguisant par ce continuel exercice la puissance de sa vision; au moyen de cet affectueux commerce avec le vrai, on voit diminuer l'effrayant intervalle qui sépare la créature de son auteur. Car l'objet de la connaissance peut effectivement se rendre conforme le sujet; et bien loin de dire, avec Emmanuel Kant, que celui-ci imprime sa forme dans celui-là, c'est véritablement le contraire qui a lieu, puisque l'esprit est généralement tel que le terme de sa pensée. De cette manière, on acquiert une pénétration mentale de beaucoup supérieure à celle du commun des hommes, plongés dans la recherche et dans l'amour des choses terrestres; car la vue idéale et réfléchie n'est point l'œuvre de la nature, mais de l'art,

édifier sur le vide et avec le néant : que si Descartes ne s'en aperçoit pas, cela prouve que le bon sens est plus nécessaire que commun, même parmi les philosophes. Mais ces restes de foi qui alimentent les particuliers et les peuples, sont des effets de la parole, et ils se rattachent par elle à la révélation. Et comme ils sont très-imparfaits, s'ils suffisent pour empêcher les nations de tomber en ruine, ils ne suffisent pas pour les faire fleurir; en tant qu'elles sont non croyantes, celles-ci se montrent barbares. La barbarie, source de tout mal, est un défaut de connaissance, et par conséquent de foi; les degrés de cette dernière sont la meilleure mesure de la civilisation d'une époque et d'un pays particulier; maxime aussi facile à prouver, qu'elle est difficile à croire à ceux qui se tiennent pour contents et satisfaits de la civilisation de ce siècle.

La discipline catholique est la seule qui concorde parfaitement avec les dispositions psychologiques de l'esprit humain. Elle prend l'homme à sa naissance, elle l'initie à l'école de la vérité par ce rite simple et auguste auquel Dieu a donné le pouvoir de mettre dans l'âme l'habitude de la vie idéale, avant que le développement de ses différentes puissances lui permette de l'actualiser. Aussitôt que la raison de l'enfant entre en exercice, l'Eglise, qui remplit à son égard l'office pieux et sacré de la maternité spirituelle, lui révèle l'Idée à l'aide des formules et des images qui conviennent à l'âge tendre, elle le nourrit du lait de sa parole. L'Idée, avec son cortége historique et rationnel, apparaît à l'âme de l'enfant comme le vrai absolu, et secondée par les influences suaves et pénétrantes de la grâce, elle obtient de lui, sans effort, une affectueuse croyance. En donnant son assentiment à l'Idée, il le donne à celle qui la lui enseigne : et sa foi instinctive à l'égard de l'Eglise sa mère, cette simple autorité naturelle, devient la foi chrétienne aussitôt qu'il remarque l'identité de la doctrine enseignée avec le docteur céleste, le maître du vrai absolu ne pouvant être menteur. Il croit donc à la divine ma-

ternité de l'Eglise, en vertu de l'Idée qui lui est montrée, comme il croit à celle qui lui a donné la vie dû corps par l'affection instinctive de la nature, les services d'amour qu'il en reçoit, et l'autorité non contradictoire des autres hommes. Personne certainement ne pourrait minutieusement décrire l'enlacement admirable de la nature et de la grâce dans l'âme de l'enfant chrétien, et suivre la main de Dieu dans ce mystérieux travail, où il n'y a de visible que les effets. Les miracles de l'éducation catholique peuvent être plus ou moins rares, mais ils se rencontrent dans tous les temps; et c'est même au moyen de sa discipline, que la religion influe le plus généralement et le plus efficacement sur les hommes. Dieu peut faire d'un monstre (et il le fait quelquefois) un héros et un martyr, comme il peut susciter des pierres des enfants d'Abraham; mais selon le cours le plus ordinaire des choses, la piété et la vertu dépendent des habitudes contractées dans les premières années. Une bonne éducation dépose dans le cœur de l'homme un précieux germe de foi qui peut être étouffé et comprimé par les séductions du monde, par les passions de l'âge brûlant, mais qui ne peut point disparaître, et qui se reproduit tôt ou tard. Celui qui a eu le bonheur de goûter une fois la beaute et la vérité de l'Idée, quoique ensuite il la perde de vue, quoiqu'il soit comme retombé dans les ténèbres du paganisme, il sent renaître de temps en temps un précieux souvenir de ses premières affections, un douloureux regret d'avoir perdu un si grand bien; il sent un vif désir de le reconquérir, de recouvrer avec lui les habitudes de l'innocence, et cette jeunesse posthume de l'âme qui raffermit et qui console au déclin de la vie.

Hors du catholicisme, il ne peut point y avoir d'éducation idéale, non-seulement parce que la connaissance de l'Idée est son privilége, mais encore parce que son enseignement est le seul proportionné à l'âge tendre. Chose admirable! L'Idée, qui est la cime de la sagesse, et dont l'acquisition épou-

œuvre vaine et contradictoire, comme celui qui voudrait, en altérant la morale, servir à la vertu. La vertu et la foi sont deux victoires de la volonté sur les sens ; c'est mal enseigner l'art de vaincre que de conseiller de céder à l'ennemi. La foi de quelques nouveaux théologiens, comme la vertu de quelques moralistes, est un compromis entre la religion et l'incrédulité, entre Dieu et Bélial, entre l'Evangile et le monde; compromis substantiellement absurde, qui ne sauve que les apparences.

En perfectionnant l'intellect par l'habitude de la foi, le christianisme améliore encore les autres puissances, qui dépendent toutes plus ou moins de la faculté de connaître. Et même, comme il est hors de doute que la volonté tient dans l'homme le premier rang, parce que c'est dans l'activité intime, dont elle est une forme, que se fonde l'individualité personnelle, cause seconde du mérite, et par conséquent de l'excellence morale; c'est à son éducation et à son amélioration que tend surtout la religion, qui ne fait cas des autres puissances, qu'autant qu'elles se rapportent au libre arbitre. La foi donne force et vigueur à la faculté élective, elle accroît l'assurance et la confiance que l'homme a en lui-même, elle le soustrait à la domination tyrannique des sens et des passions tumultueuses, elle le rend véritablement libre en l'assujétissant à la domination civilisatrice et paternelle du vrai idéal, qui seule peut l'affranchir de cet accablant servage que les sens imposent à leurs propres adorateurs. Et comme, d'un autre côté, elle complète et éclaircit la notion de l'Idée elle-même, les salutaires influences de cette habitude embrassent à la fois l'objet et le sujet, le terme des opérations spirituelles et les forces naturelles de l'esprit. Si l'une de ces deux choses se sépare de l'autre dans l'éducation humaine, l'harmonie de nos puissances s'altère, et l'homme devient un contemplateur inerte ou un sensuel égoïste. En incorporant l'individu dans une société militante, le Christianisme conspire à le rendre

plus actif, plus fort, plus courageux ; d'où il suit que la discipline catholique peut se définir : *l'éducation du libre arbitre, par le moyen de la parfaite raison.* La foi commence, et l'amour complète cette institution morale, rendue facile par l'espérance, laquelle, en s'interposant entre l'une et l'autre, verse dans l'âme une douce sérénité, une gaîté digne et toujours égale, qui aide la constance laborieuse et le décorum de la vie. Les sages modernes ont voulu corriger l'œuvre de l'Evangile, en laissant de côté la partie idéale de l'homme, et en mettant tous leurs soins à augmenter son libre arbitre, sans remarquer que la liberté sans frein se transforme en tyrannie ou en licence, et qu'elle se détruit elle-même. Nous avons déjà vu ailleurs quel est le nerf de l'homme actuel, quelle vigueur règne aujourd'hui dans les esprits et dans les âmes, et combien la civilisation européenne, en déchaînant la volonté, pour en augmenter les forces, a obtenu, comme elle se le proposait, le bonheur de l'espèce humaine.

Elle est donc tout-à-fait déraisonnable, l'accusation que l'on porte contre la foi catholique, de réduire l'homme à l'inertie des mystiques. A l'inertie? Bon Dieu ! Tandis que le but suprême du christianisme est de rendre la volonté puissante, forte, active, maîtresse d'elle-même, inébranlable aux coups du dehors, indomptable à l'impétuosité intime des sens, de l'imagination et des passions. L'activité chrétienne est certainement grave, circonspecte, sensée ; elle ne ressemble point à la fureur, que l'on récompense et que l'on couronne dans ce siècle baladin ; mais c'est pour cela précisément qu'elle ne mérite que des éloges. Au lieu d'accuser la religion, remerciez-la de ce qu'au sein de l'indicible enfantillage de l'âge moderne, elle conserve encore en toutes choses le souffle de la virilité antique. Mais elle favorise le génie des mystiques. Distinguez la mysticité chrétienne, si vous voulez lui donner ce nom, de celle des sectes hétérodoxes : l'essence de la première c'est l'action, et non la contemplation

toute seule. Le vrai mystique est certainement méditatif et contemplatif, parce que la plus haute perfection de la vie idéale se trouve en ces qualités ; et il serait ridicule de blâmer dans la religion une faculté excellente en elle-même et nécessaire au vrai philosophe. Mais la contemplation chrétienne est active, et non passive ; elle suppose une grande intensité d'attention, une grande efficacité de volonté et d'énergie d'esprit, et elle est la direction imprimée par le libre arbitre à la puissance intuitive. Le vrai mystique peut quelquefois abandonner trop la pensée de l'action extérieure, et donner, en ce point, en quelque exagération ; mais il est toujours actif au dedans, prompt et vigilant pour soumettre les affections rebelles dès leur premier mouvement, et conserver entières la conscience et la domination sur lui-même. En résumé, l'intuition contemplative ne diminue pas, mais augmente la personnalité de l'esprit, et elle a tout le prix d'une vertu particulière, parce qu'elle part de l'élection [1]. Au contraire, la contemplation païenne et orientale, comme celle des Sannyasi et des Yogui (Joghi) dans l'Inde, des Taossées dans la Chine, des disciples de Bouddha et de Fô dans ces deux pays [2], des Sophis chez les Persans, et de beaucoup d'autres sectes européennes et syriennes du moyen-âge, et plus récentes, c'est une passivité absolue, un effort pour annuler toute action mentale, et pour étouffer autant que possible la pensée et le sentiment même. Dans cet état, l'Idée absorbe et annulle l'intuition réfléchie ; tandis que dans la véritable contemplation, l'acte réfléchi saisit l'Idée, en conservant entre l'objet et le sujet un tempérament harmonique. Dans l'un, l'activité est toute objective, et toute coopération libre du

1 *Teor. del sovran.*, not. 88, p. 452-456.

2 Touchant les quatre ou huit degrés de perfection du système de Fô, dont le dernier est une apathie absolue, voyez DEGUIGNES (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. XL. Mém., p. 204, 255, 256).

sujet s'évanouit, en réduisant son efficacité à cette pure entité substantielle, qui procède de l'acte créateur [1]; dans l'autre, l'objet et le sujet comme causes libres, l'une première et l'autre seconde, déploient leur force chacune dans son propre cercle; et si l'Idée est active en se répandant et en faisant une impression sur l'âme humaine, à l'instant même qu'elle la crée, celle-ci devient active en recevant les influences de l'Idée, précisément par la force de cette action créatrice. Le premier système est un véritable suicide de l'esprit, un attentat de l'homme contre l'œuvre divine, un effort absurde et ridicule pour annuler l'existence ou la refouler dans son principe, un mouvement contraire à la direction de la puissance créatrice; et c'est en cela que consistent l'unification et l'absorption dans le Nirvana [2], ou Nirvritti, représentées par les Oupanichads, par le Védanta, par la Mimansa, par le Svabava, et les autres écoles brahminiques et bouddhiques, comme le comble de la perfection et de la béatitude. Le second système, au contraire, est seulement une abnégation sage et modérée, qui retranche tout excès, purifie l'âme en en écartant ce qui est en désaccord avec la règle suprême du vrai et du bien et avec l'harmonie universelle; de telle sorte que par là, le libre arbitre, loin de s'abattre et de s'affaiblir, augmente d'efficacité et de valeur. En somme, d'un côté, la vertu contemplative, oisive et désœuvrée, est un sommeil, une léthargie, une quiétude inerte, un abandon, une mort; d'où souvent elle entraîne après elle les dérèglements des sens et les saletés de la chair, dont l'em-

1 Si les faux mystiques sont émanatistes ou panthéistes, (et presque tous le sont ou doivent l'être, parce que leur doctrine est une conséquence de l'émanatisme ou du panthéisme), ils ne peuvent aucunement admettre cette activité identique à l'entité substantielle de l'esprit humain.

2 Le *Nirvana* indien des Bouddhistes est le Niroupàn des Thibétins et des Siamois, et le Nipòn, ou bien le Ni-Yuen-King des Chinois. Voyez DEGUIGNES (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. XL, p. 257, 258).

pire se substitue à celui de l'âme ; de l'autre côté, elle suppose une vigilance assidue, une garde laborieuse des sens, disposition nécessaire à toute habitude de vertu et à tout l'ordre de la vie active.

La foi constitue la véritable liberté de l'esprit, parce qu'elle le rend soumis à Dieu, qu'elle maintient intacts les droits de cette monarchie idéale, d'où procède toute liberté. L'autonomie rationnelle des rationalistes modernes, en révoltant l'homme contre l'Idée, tente en effet d'assujétir cette même Idée à l'arbitre créé, de limiter la liberté divine par la liberté humaine, de substituer l'existant à l'Etre, en enlevant à Dieu son autorité, pour déifier la créature. Depuis Luther et Descartes, qui introduisirent cette liberté menteuse, jusqu'à nos jours, la déification de l'homme fut l'objet final de toute innovation philosophique et religieuse ; et si un petit nombre de penseurs eurent assez de sagacité pour le voir, ou assez d'audace pour l'avouer, comme un célèbre écrivain allemand (A. Fichte), tous renouvelèrent d'une manière couverte, et souvent sans le savoir, l'antique suggestion de l'esprit rebelle : *Eritis sicut dii* [1], qui fut le principe des fautes et des calamités du genre humain ; de sorte qu'on peut dire avec vérité que le *paganisme moderne est le culte de l'homme déifié sous toutes les formes*. C'est de plus abuser des mots que de parler, comme beaucoup le font, d'autonomie rationnelle, pour légitimer l'absurde apothéose de l'homme. La raison est certainement autonome, mais c'est celle de Dieu, et non la nôtre ou celle de tout autre esprit créé. Une telle prérogative ne convient point à la raison de l'homme, sinon en tant que le vrai divin se révèle à son intuition ; et comme le vrai divin est en grande partie super-rationnel, vouloir le rejeter parce qu'il surpasse notre étroite puissance d'appréhension, c'est renouveler la folie de Protagoras, faire de l'esprit créé la mesure du vrai,

1 *Gen.*, III, 5.

et affirmer en substance que la raison divine ne s'étend pas au-delà de celle des créatures. Autrement, à quel titre pourrait-il refuser à l'une le domaine sur l'autre? A cause de cela, en voulant donner à l'homme un privilége qui ne peut convenir à aucune créature, nos philosophes dépouillent Dieu de ses perfections propres; pour conférer à la raison humaine une autonomie impie et chimérique, ils nient l'autonomie de la suprême raison, et la soumettent à l'arbitre de ses créatures.

Dieu étant le maître suprême et la source unique de cette souveraineté, qui se départit et se divise en une multitude de ruisseaux entre les intelligences créées, la foi à sa parole est comme l'acte de sujétion et de vasselage par lequel l'homme reconnaît et adore la souveraineté absolue. D'où il suit que Dieu ne peut être jugé; et il le serait, si l'on pouvait soumettre à l'examen les décrets de la Providence. Une fois la volonté divine connue, l'homme doit courber la tête et l'adorer humblement; il doit assujétir son propre sens à celui de son auteur. Anéantir l'intelligence humaine devant l'esprit infini, c'est le comble de la sagesse. Si, au lieu de cela, on veut faire passer au scrutin les œuvres de Dieu, et si l'on en rejette les sentences sacrées, parce que notre petite intelligence les voit comme incompatibles avec la vérité ou avec la bonté et la justice, il y a une excessive félonie, dont la suite est l'incrédulité, laquelle, comme mort de l'âme, est la peine capitale par laquelle la majesté violée du souverain maître et seigneur punit les rebelles dès cette vie. Celui qui appelle à l'examen les divins oracles, finit ordinairement par douter de Dieu même; l'Idée s'obscurcit pour lui, bientôt elle lui échappe; et au lieu de cette lumière parfaite à laquelle il aspirait témérairement, il tombe dans de profondes ténèbres. Mais après la perte de l'Idée, comment cultiver la philosophie? Aussi, la foi qui conserve ce précieux trésor est-elle d'une grande importance pour la spéculation et pour

tout l'intelligible. La foi est le principe conservateur du savoir, la règle directrice de la méthode universelle. Elle maintient dans le procédé déductif de l'homme l'ordre intrinsèque des choses exprimées dans la formule, et elle subordonne l'existant à l'Etre, le raisonnement à l'intuition, le sujet à l'objet, la connaissance à la vérité connue. Quand on trouble cette harmonie, et que la pensée réfléchie s'insurge contre l'esprit créateur et animateur, contre la parole d'autorité, qui donne aux esprits créés la forme et la vie, l'anarchie entre dans l'intelligence, puis bientôt dans les autres puissances, et la faculté de connaître se retourne enfin contre elle-même, et s'éteint dans le scepticisme. La religion et la sagesse sont donc inséparables.

J'insiste sur cet article, parce qu'il est d'une très-grande importance. L'incrédulité de nos jours, si enracinée, si étendue, est la conséquence et la peine de la première rébellion contre Dieu et contre l'Eglise, faite par Descartes et par Luther. Quand, dans la société civile, les peuples sont entrés dans la voie des révolutions et que les sujets se sont accoutumés sans distinction à révolutionner les principes eux-mêmes, il est bien difficile de rétablir dans les esprits le principe de la véritable et légitime souveraineté nationale, l'autorité des lois, l'obéissance aux magistrats et au gouvernement. La même chose arrive dans la société religieuse : quand la raison de l'individu s'est depuis longtemps accoutumée à la sacrilége témérité de citer à son tribunal Dieu et celui qui le représente, il est bien malaisé de rétablir l'obéissance religieuse. La foi est comme la pudeur : il est plus court et plus facile de la conserver que de la reconquérir. Que pour cela, personne ne s'épouvante de cette difficulté ; elle cède aux âmes fortes, aspirant au bien, et avec le prix de la victoire, elle accroît le mérite de l'entreprise. Si cette force est rare aujourd'hui, cela vient précisément de cette indolence molle et désœuvrée qu'une longue incrédulité a fait

passer dans les âmes, et dont les funestes effets se font voir dans toutes les parties de la vie morale et civile. De même que la foi est la vigueur, et, pour ainsi dire, le caractère de l'intellect, de même, dans les époques d'impiété et d'indifférence comme la nôtre, les esprits et les volontés, agités par une perpétuelle inconstance, sont le jouet des caprices de la fortune. Et comment une société sceptique pourrait-elle jamais penser et agir fortement? Ce malheur subsistera, tant qu'une excellente éducation n'y pourvoira pas en se servant des mœurs pour remettre la religion dans les esprits, et de la religion pour jeter les semences d'une génération plus virile et plus généreuse que la nôtre.

Tous les dogmes catholiques, étant supérieurs à la capacité de l'intellect humain, l'accoutument à reconnaître sa faiblesse et ses limites, le contraignent à s'assujétir au domaine d'une raison supérieure, et sont très-propres à créer une habitude d'esprit vraiment philosophique. Toutefois, cette efficacité bienfaisante embrasse aussi les puissances différentes de l'intellect, de sorte que la foi des mystères révélés peut se définir généralement *la subordination de la pensée et de toutes les facultés humaines à l'Idée*. Chaque mystère en particulier se rapporte à une faculté spéciale, et détermine plus proprement sa dépendance par rapport au vrai absolu. Ainsi, par exemple, le mystère de la Trinité, emportant la supériorité du sur-intelligible sur l'intelligible divin lui-même, considéré relativement à notre esprit, assujétit l'intuition qui appréhende l'Idée, à l'Idée, en tant qu'elle est au-dessus de l'intuition. L'Incarnation, en nous révélant dans le Christ l'unité et la divinité personnelle, qui complète en lui la nature humaine, et qui l'exalte infiniment par l'union de la nature divine, subordonne généralement l'individualité créée, si chère à l'orgueil humain, à la personnalité incréée, et annulle, en présence d'un mérite infini, l'orgueil des mérites finis. De même, la grâce emporte l'assujétissement du libre arbitre à

l'Idée; la prédestination, celle du droit; l'éternité des peines, celle des sens; et ainsi de suite. Ce n'est donc pas merveille que l'hétérodoxie moderne, dont l'essence est toute dans le psychologisme, c'est-à-dire, dans *la supériorité des sensibles sur l'Idée,* ne soit pas moins éloignée du mystère que du miracle. Ce qui a lieu surtout pour les deux derniers dogmes mentionnés ci-dessus, qui, en tout temps, et spécialement aujourd'hui, sont particulièrement en butte aux chicanes, non-seulement des ennemis de la foi, mais de ceux mêmes qui s'en proclament les amis; d'où il suit que l'on peut dire que hors de la société catholique, ces dogmes n'existent plus au monde. Dans le sens orthodoxe, sans rien ôter à la liberté humaine ni à la bonté divine, la prédestination gratuite établit le domaine absolu de Dieu sur l'univers, et même sur les esprits libres, qui, comme parties et forces intégrantes de l'harmonie générale, et tirant leur activité de l'immanence de l'influence créatrice, doivent être assujétis à la cause première; celle-ci, tirant du néant le libre arbitre de l'homme, peut le mettre en actes par sa suave et ineffable efficacité, sans le nécessiter ni faire violence à sa nature. La prédestination est la conséquence apodictique du droit absolu appartenant à Dieu, qui, sans la prédestination, cesserait d'être cause première. Car si l'arbitre humain était rendu indépendant de son principe, il s'égalerait à lui comme agent libre, et il s'introduirait un véritable dualisme dans le gouvernement de l'univers. Ce qu'on ne peut admettre sans bouleverser les principes de l'ontologie, de la morale, de la politique, de la philosophie tout entière, et sans annuler la formule idéale; de plus, la liberté finie n'étant plus actualisée par son principe, le lien apodictique, qui consiste dans la plénitude de l'acte créateur, cesse de ce côté entre l'existant et l'Etre. Les hommes sont substantiellement égaux entre eux; mais cette égalité n'est point une relation qui puisse influer sur les jugements divins, puisque

Dieu en est le suprême et libre ordonnateur, qui, ayant le pouvoir de rendre les hommes différents dans l'ordre temporel, peut également les distinguer et les différencier dans l'ordre éternel, sauf les raisons de sa bonté et de sa justice infinie. Si vous considérez l'égalité humaine comme suffisante pour établir un droit par rapport à Dieu, vous annulez le droit absolu de Dieu même; et comme sur la notion du droit absolu est fondée celle du devoir absolu, et des devoirs et des droits relatifs, c'est-à-dire, la morale, la politique, la religion, chacun peut voir les conséquences qui en découlent. Si vous dites que Dieu est nécessité par sa bonté et par sa sagesse à rendre égal le sort éternel de tous les hommes, comme il l'est véritablement à maintenir inviolable l'ordre moral identique à son essence, vous mettez sur la même ligne le relatif et l'absolu, le contingent et le nécessaire, et vous détruisez cet ordre-là même, que vous avez la prétention de défendre par votre doctrine. Certainement Dieu ne peut pas punir l'innocent, parce que cela répugne à sa nature; mais ne pourra-t-il distribuer à son gré les priviléges de la grâce? ne pourra-t-il prédestiner une partie des esprits créés à une joie ultra-naturelle, quand l'exclusion des autres provient de leur faute et de l'abus de ces dons naturels qui sont plus ou moins accordés à tous? Nier la prédestination catholique, c'est arracher les bases de l'ordre moral, annuler la souveraineté divine, et altérer essentiellement l'intégrité de l'Idée.

Que l'on fasse le même raisonnement sur l'éternité des peines, dogme formidable pour la faible intelligence et pour les sentiments corrompus des hommes, et à propos duquel un auteur moderne osait affirmer qu'en l'admettant, l'Eglise catholique souscrivait à sa propre condamnation. Pour moi, je pense tout au contraire, qu'en maintenant ce dogme révélé de Dieu, sans se laisser effrayer par les clameurs, les sophismes et les passions étrangères, l'Eglise souscrit à la condamnation des

sectes qui attaquent ce dogme, et ajoute une belle et puissante preuve aux titres nombreux de sa divine origine. Un temps viendra, je le crois, où tout moraliste d'autorité tiendra pour certain ce dogme redoutable et salutaire, et le regardera comme inséparable de la notion du devoir et du salut de la société civile, et qu'ainsi ses adversaires seront réprouvés par l'opinion publique, comme le sont aujourd'hui, par exemple, ceux qui fondent la morale sur l'égoïsme, quoique cette doctrine ait été en honneur au dernier siècle, et le sentiment opposé, tourné en ridicule comme une stupidité [1]. Je cite cet exemple pour montrer que l'universalité d'une opinion fausse ne doit pas étonner beaucoup par le temps qui court. Tant est rapide le progrès! Et qu'importe, si un grand nombre aujourd'hui rejettent le dogme évangélique? Voulons-nous croire que les journalistes, les encyclopédistes et les romanciers, qui font la gloire de l'Europe, doivent l'emporter sur l'autorité des siècles, sur l'évidence des oracles révélés, sur le cri de la droite raison, sur le consentement de tant de grands hommes, non-seulement catholiques, mais protestants, qui courbèrent la tête devant ce dogme terrible, et même sur l'antiquité civilisée, qui en avait conservé un vestige. Pouvons-nous penser que les Français eux-mêmes soient capables de préférer la nouvelle foi et la nouvelle morale, des romans, des gazettes et des dictionnaires, à celle de Pascal, de Fénélon, de Bossuet et des autres grands hommes qui honorèrent leur patrie? Laissons-là ces enfantillages auxquels nous ne pourrions nous arrêter sans rougir. L'éternité des peines est un article du code criminel établi par Dieu, et pro-

1 Il est bien entendu que je ne parle que du dogme catholique, et non des opinions, des explications et exagérations qui envahirent beaucoup d'écoles catholiques, spécialement au moyen-âge. L'article *Enfer* de l'Encyclopédie nouvelle, récemment publié (l'un des plus mesquins de ce pauvre dictionnaire), est fondé tout entier sur la confusion des révélations divines avec les conjectures purement humaines.

mulgué au moyen de la révélation. L'homme n'a pas le droit de juger la justice de la loi et l'équité du châtiment : la jurisprudence divine ne ressemble pas à celle des dix tables qui furent exposées en public afin que les citoyens pussent faire connaître leur avis avant la promulgation [1]. La logique humaine n'a ni les principes nécessaires ni la force de jugement requise pour peser le code de Dieu [2]. Au lieu de rejeter l'éternité du supplice parce qu'elle lui paraît trop sévère ou trop injuste, elle devrait au contraire la regarder comme parfaitement juste et convenable, parce qu'elle lui a été révélée par celui qui ne peut mentir. Le raisonnement humain ne peut prévaloir contre un fait divin, mais le fait divin doit convaincre le raisonnement humain. Telle est la seule méthode raisonnable ; on ne peut procéder autrement sans bouleverser tout-à-fait les idées et les choses. Dieu est l'unique auteur de la loi qui nous est imposée, parce qu'il est le principe unique de l'ordre moral et universel : devant lui, l'homme n'est qu'un accusé et un sujet. Il n'y a point en Dieu de division de pouvoirs politiques ; sa souveraineté est parfaite et absolue ; il est loi et législateur tout ensemble ; il est législateur, juge, exécuteur ; il fait la loi, la promulgue, l'applique, l'exécute ; à son tribunal, il n'y a ni témoins, ni jurés, pour écourter, borner ou surveiller l'autorité du juge. La loi divine est, parce qu'elle est juste ; et elle est juste, parce qu'elle est : l'entité et la justice se pénètrent mutuellement. Mais s'il est absurde de transporter en Dieu les conditions des tribunaux humains, il n'est pas moins déraisonnable d'introduire dans l'ordre religieux cette confusion d'attributions que l'on écarte avec soin du droit public ; car, dans les procès des hommes, l'accusé n'est ni législateur ni juge ; l'auteur de la loi n'est point celui de la sentence, et

1 Durant la première année des décemvirs, les 12 tables n'étaient qu'au nombre de 10. (TITE-LIVE, III, 37.)

2 *Teor. del sovran.*, num. 74-82, p. 70-84.

les jurés ne possèdent ni l'une ni l'autre de ces deux prérogatives. Or, quand l'homme coupable (et quel est celui qui ne l'est pas?) prononce que l'éternité des peines est injuste et par conséquent chimérique, il s'attribue tous les pouvoirs qui sont partagés dans l'organisation de la justice humaine; il agit tout à la fois comme législateur, comme juge, comme juré, c'est-à-dire, comme souverain absolu, tandis qu'il n'est que sujet et accusé; il juge Dieu lui-même, pour se soustraire à la sentence divine. Que diriez-vous d'un tribunal humain où l'on accorderait à l'accusé le droit de décider sur sa propre condamnation, et de choisir entre les différentes peines celle qui lui paraît proportionnée à sa faute? Et ce que vous regarderiez parmi nous comme intolérable, vous voudriez le faire par rapport à Dieu? Car c'est à cela que se réduit le simple doute sur l'éternité des peines, selon que nous la révèlent les divins oracles. Peut-on imaginer une absurdité plus grande (17)?

On loue justement Emmanuel Kant d'avoir donné un procédé rigoureux et scientifique aux concepts moraux, en mettant en lumière la valeur absolue et apodictique de la souveraine idée du devoir. Or, le dogme de l'éternité des peines s'unit logiquement avec cette doctrine, parce qu'elle emporte l'*identité absolue du malheur et de la faute*. Dire que la peine sera sans fin, c'est affirmer qu'elle durera autant que la faute même, laquelle deviendra éternelle aussitôt que le coupable, sorti du temps, c'est-à-dire, de l'état de milieu, de voie et d'épreuve, mettra le pied dans l'éternité, qui a la valeur de rétribution, de but et de terme. On ne peut donc attaquer le dogme catholique sans nuire substantiellement à la morale, c'est-à-dire, à l'essence apodictique du devoir. Ils se trompent donc beaucoup, ceux qui regardent ce dogme comme étant en désaccord avec les données de la raison, à laquelle contredit véritablement le sentiment opposé des rationalistes; car une peine infinie suppose une violation du même genre; et si le mal

moral est fini, s'il est temporaire, comment peut-il avoir une valeur absolue et apodictique? Ils se trompent également ceux qui couvrent leur hérésie du voile de la clémence et de la bonté divine, laquelle ne peut s'exercer en violant l'ordre moral de l'univers, au mépris éternel de la sagesse et de la justice. La bonté divine, qui est pleine de bénignité pour l'âme repentante pendant son passage sur la terre, ne peut pardonner à un esprit endurci volontairement dans le mal et sorti de l'état d'épreuve et d'expiation, quoiqu'elle puisse, même à son égard, rendre la punition moins dure et moins rigoureuse. La bonté divine n'est point impressionnable comme celle de l'homme, elle est souverainement raisonnable, et elle s'identifie essentiellement avec les autres perfections de l'Etre absolu. La sensibilité ne peut exactement apprécier le juste et le vrai, et elle doit être soumise à la raison, même quand elle part d'un principe noble et généreux. Le Christ lui-même, comme homme, frémissait et pleurait en pensant au malheur des réprouvés; et qui pourrait-on comparer à cette âme divine, pour la profondeur et la tendresse des affections les plus pures? Mais il courbait la tête sous les décrets de son Père, et il immolait à la raison incréée ses instincts les plus nobles et les plus doux. Tel est le devoir de ses disciples, de ceux qui se glorifient de porter son nom, chez qui le sentiment ne doit pas être plus impérieux et plus souverain que chez leur divin et incomparable maître. Le christianisme est la religion des forts, et il impose à ceux qui la professent, l'obligation de soumettre non-seulement les sentiments ignobles et vulgaires aux sentiments moraux, mais même ceux-ci, quelque nobles qu'ils soient, à la raison absolue; car, avec toute sa pureté, sa beauté, sa grandeur, la sensibilité ne doit jamais s'élever au-dessus de l'Idée. Celui qui n'est pas capable de ce grand sacrifice, ne peut parvenir jusqu'à la dignité du chrétien. Dieu a mis dans nos cœurs des sentiments de bienveillance et de générosité envers nos frères, parce que ces sentiments ont dans l'ordre

du temps une large place où ils peuvent et où ils doivent librement s'exercer. Je comprends que dans ce siècle efféminé et corrompu, dans lequel les hommes le disputent aux femmes et s'étudient à les surpasser en langoureuse frivolité, on abuse de ces sentiments pour empiéter sur les raisons qui dirigent Dieu et les choses éternelles, en rejetant sous un spécieux prétexte une vérité formidable aux passions des sens; mais la religion et la philosophie légitime ne seront jamais les complices de pareils sophismes. Il y a deux espèces de morale, celle du sentiment et celle de la raison. Si on maintient convenablement l'harmonie entre elles, en gouvernant la première par la seconde, bien loin de se nuire, elles s'aident mutuellement. Ainsi voit-on dans la nature sensible, la chaleur accompagner la lumière, et concourir avec elle à produire la beauté et la fécondité de l'univers. Mais si la morale du sentiment veut prévaloir, si elle veut tenir la première place, commander avec autorité, contredire les lois de l'autre et la traiter en esclave, elle perd elle-même ses propres droits, elle cesse d'être morale, car toute moralité se fonde sur l'Idée et en procède. En tombant de sa dignité, elle devient un pur sensualisme, qui a pour inévitable corollaire la doctrine des Epicuriens et toutes les autres hontes de l'immoralisme. Ainsi, toutes les fois que le sentiment se révolte contre la règle idéale, il perd ce qui fait sa noblesse, il se dégrade et s'anéantit de ses propres mains. Le christianisme prescrit la subordination des affections et des propensions les plus magnanimes et les plus douces aux volontés divines, et l'assujétissement de l'amour du prochain, qui n'est commandé que par un précepte secondaire, à l'amour de Dieu, règle et précepte suprêmes. C'est à ce but que tendent un grand nombre de faits et d'enseignements bibliques, qui fournirent prétexte aux incrédules et aux rationalistes, pour calomnier la morale révélée, quand, au contraire, ils auraient dû l'admirer davantage. En effet, ces faits et ces maximes, ayant pour but de

faire dominer l'Idée sur les affections, aguerrissent l'homme contre les séductions de son cœur, et elles composent ce stoïcisme chrétien hors duquel la vertu n'est qu'un fantôme et une chimère. Mais il n'y a pas de quoi s'étonner que les philosophes modernes se mettent peu en peine d'être stoïques de cette manière, et qu'ils tournent violemment en objection la plus belle preuve intrinsèque de la foi chrétienne, car, sensualistes comme ils sont, et par conséquent implicitement athées (sans qu'ils s'en doutent), ils ne peuvent qu'avec répugnance assujétir au vrai absolu et idéal les mouvements et les impulsions de leur âme.

Tout concourt donc dans le christianisme à établir la suprême domination de l'Idée sur les âmes et sur les doctrines, à mettre dans les esprits une disposition véritablement philosophique, et à leur en faire contracter l'habitude. Ce qui forme l'esprit du philosophe, ce qui détermine sa profession, ce n'est pas le moins du monde la liberté effrénée des pensées et des paroles : c'est, au contraire, l'obéissance à l'Idée, comme loi souveraine et absolue. En effet, toute science exprimant une harmonie idéale, il y aurait une trop grande contradiction à cultiver par l'anarchie intellectuelle la philosophie, elle qui est la première des sciences. Si quelqu'un trouvait que je répète trop souvent cette vérité, je lui répondrais que je mets mon étude à la retourner et à la présenter sous toutes ses forces, parce que je la regarde comme la plus importante que l'on puisse publier aujourd'hui. Cette pensée est essentielle surtout pour les sciences philosophiques, qui ne peuvent être une recherche scientifique, à moins d'être avant tout une religion. Comme religion, elles possèdent et elles maintiennent la formule idéale ; comme recherche, elles vont la développant successivement, et elles mettent en acte les diverses vérités qui s'y trouvent potentiellement comprises. Mais la philosophie ne peut avoir l'usufruit de l'Idée, si elle ne la reçoit de la parole révélée au

moyen de cette science qui a la révélation pour sujet propre et immédiat. Cette science, c'est la théologie, qui l'emporte sur la philosophie et sur toute autre science humaine, soit scientifiquement, comme parole protologique et universelle, soit en dignité, comme parole divine. Je suis assuré que si la spéculation rationnelle arrive un jour à sa maturité, elle confessera spontanément, et inscrira au frontispice de la méthode universelle, *la supériorité et l'inviolabilité scientifique de la théologie*, correspondant, dans l'ordre du savoir, à l'inviolabilité de la religion et du pouvoir souverain, dans l'ordre moral et dans l'ordre politique. Et en effet, sans l'immunité doctrinale, les priviléges de la foi dans la vie publique ne peuvent subsister. De même que Dieu commande à l'univers et ne peut être jugé par ses créatures, de même la science religieuse ne peut être contrôlée par les autres; l'autonomie de la raison et l'indépendance absolue de la philosophie sont impies et absurdes. La théologie est sainte et sacrée, comme le temple et l'autel. Elle a le droit de ne point être assujétie aux autres sciences, comme elle a le devoir de ne point usurper leur domaine, en se gardant d'outre-passer les limites de son propre sujet. Je sais qu'aujourd'hui on ne veut point admettre ces maximes, et même qu'on ne les comprend pas, et que loin de vénérer la théologie comme souveraine et comme maîtresse, les savants ne veulent l'admettre que comme sujette. Et cependant, rien de plus commun que la manie de faire de la théologie hors de propos (tant est rare et admirable la logique qui court le monde), et moins on connaît les choses sacrées, plus on veut en parler longuement. Ainsi, la théologie des savants est-elle aujourd'hui un objet de mépris et de blâme; on n'en apprécie, on n'en honore, on n'en vénère qu'une seule, celle qui est, je ne dirai pas cultivée, mais mal menée par les ignorants. Que si ces lignes provoquaient le sourire de mes quelques lecteurs, je ne voudrais point m'en fâcher; je les prierais seulement de me dire

pourquoi personne ne se fait un cas de conscience de jeter ainsi sa faulx dans le champ des choses sacrées, et de les traiter à tort et à travers? D'où vient le singulier privilége accordé à la religion, qu'il soit permis à chacun de la maltraiter sans scrupule, et qu'en ce qui la concerne, on gratifie du titre de conduite honorable, ce qui serait envers toute autre science, impudence ou étourderie? Pourquoi faire, pourquoi tolérer, pourquoi louer dans les matières les plus saintes, ce que l'on ne fait ni ne supporte dans les choses de moindre importance? Voyez, par exemple, l'Allemagne: y a-t-il un livre profane ancien ou moderne, qui soit aussi déchiré que la Bible par ces critiques doués d'autant d'audace que de science et de génie? Ils parlent plus respectueusement de la mythologie que des annales sacrées, et quelques-uns d'entre eux paraissent regarder la première comme une histoire et les secondes comme une fable. On respecte plus les faits et gestes de Bacchus que ceux de Jésus-Christ, et on tient les mythographes grecs pour plus authentiques que les évangélistes. Voyez la France: qui oserait y parler de physique et de chimie, comme on y parle de religion? Qui ne rougirait de prononcer dans les sciences naturelles les exagérations que l'on proclame et que l'on imprime à la journée dans les matières théologiques? Chacun regarde ce champ comme lui appartenant en propre. Tout mauvais écrivain, quand il ne sait plus sur quoi écrire, se jette sur la religion, comme sur une proie appartenant au premier occupant, et il profane par sa folle ignorance une foi aussi antique que le monde, adorée par des millions et des millions d'hommes, et scellée de leur sang. Personne n'oserait babiller à l'aventure sur la lumière et le calorique, sur l'oxygène et l'hydrogène; mais de Dieu, de la Trinité, de la Rédemption, de ces vérités capitales et de ces augustes rites sur lesquels reposent la morale publique et privée, le repos et la félicité des nations, on peut en parler et en déraisonner impunément. Cette folie n'affecte pas seulement

les auteurs médiocres, on y voit souvent tomber des écrivains distingués et de premier ordre. Il semble qu'aujourd'hui un vertige épidémique se soit emparé de presque tous les esprits, et fasse perdre le sens même aux plus prudents, quand il s'agit des choses de la religion. Celui qui aurait du temps, des livres et de la patience, ferait un travail utile et agréable à tous les lecteurs, en réunissant par ordre toutes les inepties imprimées seulement en France depuis trente ans, par des hommes au-dessus du vulgaire, et par leur réputation, et par leur génie. D'où naquit ce délire, sinon de cette incroyable frivolité qui s'empara des esprits aussitôt que l'autorité religieuse perdit son salutaire empire? En effet, l'homme corrompu est naturellement faible et frivole; l'éducation seule, quand elle est mâle et ferme, ou en d'autres termes, morale et religieuse, peut lui donner des habitudes opposées. Toutes les choses humaines étant transitoires et caduques, elles ne peuvent avoir de valeur et inspirer de grandes pensées et des sentiments magnanimes, qu'autant qu'elles sont informées par l'Idée, qui sait agrandir même les moindres objets et leur donner un prix qu'ils n'ont point par eux-mêmes, en les dirigeant vers l'éternel, l'immuable, l'infini. D'un autre côté, la religion ne peut pénétrer les âmes et les dominer qu'autant qu'elle y a été versée goutte à goutte par l'éducation. Il ne faut donc pas s'étonner si l'homme sans éducation demeure dans une enfance perpétuelle, à moins qu'il n'ait reçu de la nature une trempe extraordinaire. Quand les penseurs modernes qui s'adonnent sérieusement à l'étude des sciences physiques, économiques, philologiques, mathématiques, veulent se délasser, ils s'appliquent à la religion, parce qu'elle est devenue un objet de scepticisme spéculatif, même pour ceux qui font profession d'en être amateurs. Ces amateurs la traitent et la caressent comme une fantaisie poétique, une branche des beaux-arts, plutôt que comme la première vérité et le souverain bien de tous les esprits créés.

Or, pour remédier à cette déplorable légèreté, il faut rétablir entre les choses l'harmonie qui a disparu ; en vertu de notre liberté, nous pouvons éloigner le moment ou le hâter à notre gré, mais nous ne saurions l'empêcher, car le cycle de l'erreur, comme celui des révolutions et de la licence, ne peut être perpétuel, et il doit finir par la guerre civile ou par la lassitude. Que ceux donc à qui pèse ce siècle malheureux, et qui voudraient le guérir, s'efforcent d'établir moralement dans les esprits la vérité et l'inviolabilité du dogme religieux, car les actions des hommes ayant leur source dans la pensée, c'est par la science qu'il faut commencer la réforme de la vie civile des nations. La science ne pourra jamais se réorganiser ni fleurir, si l'on ne grave la suprématie de la religion sur le fronton du temple de l'encyclopédie profane. La pensée et l'action, qui ont besoin l'une de l'autre, seraient cependant divisées, si elles ne s'unissaient étroitement au moyen d'un troisième élément, participant de leur nature, et les surpassant en efficacité et en excellence. Cet élément ne peut être la philosophie, qui n'est que spéculative, ni l'organisation civile, qui n'est que pratique. La religion seule est active et contemplative tout ensemble, car elle embrasse simultanément le principe et la fin des choses, en les dominant par la hauteur de son origine et l'universalité de son objet ; aussi elle a le droit et le pouvoir d'organiser les objets les plus disparates, en les mettant en harmonie et en gouvernant le vaste champ du réel et de l'intelligible.

La religion catholique est, comme dogme, inflexible et immuable ; elle est perfectible comme science. On ne peut plausiblement rien inventer dans l'ordre idéal. L'Idée se présente à l'esprit comme antérieure, primitive, éternelle même ; la réminiscence platonicienne et le dogme de la vie antérieure au monde ne s'écartent du vrai qu'en tant qu'ils transportent dans le sujet et dans le temps une propriété éternelle et objective. Les découvertes idéales éclaircissent le connu ; elles ne

trouvent rien d'inconnu ; elles écartent de la vérité les brouillards qui l'obscurcissent et qu'ont fait naître les sens et l'imagination. C'est à cause de cela que pour s'approcher de la vérité, hors de la perfection catholique, les institutions religieuses et philosophiques doivent être des restaurations et des réformes. Le génie inventif est une plus grande perfection d'esprit, par laquelle on découvre, non des idées nouvelles, mais de nouvelles relations entre les idées au moyen du sentiment vif et précis des analogies et des différences grammaticales et philologiques; sentiment que le vulgaire ne possède que d'une manière confuse. Aussi, les plus précieuses inventions de la spéculation dépendent de la langue que l'on emploie; car, comme on ne peut repenser l'Idée qu'au moyen de la parole, organe de la réflexion, la connaissance que l'on a de l'une dépend de la bonté de l'autre. C'est pour cela que la philologie est la sœur de la philosophie, comme l'a déjà remarqué Vico, et que la langue est de la plus haute importance pour la pensée. Il faut donc rire de ces philosophes qui ont peu d'estime pour la culture des langues, et qui la nomment avec dédain une étude de phrases et de mots. Comme si sans les mots il était possible de connaître les choses! Les études spéculatives d'un peuple et sa civilisation ont la même valeur que l'idiome qu'il emploie; celui-ci est la mesure, l'image, et, sous quelques rapports, la source des premières. Quand même nous n'aurions d'autres vestiges de la première culture des peuples italo-pélasgiques, pères de l'idiome latin, que la distinction précise entre *esse* et *existere*, distinction qui renferme substantiellement la formule idéale, nous pourrions, à ce seul titre, exalter ces peuples, comme les plus ingénieuses des races occidentales sorties de l'antique Orient. Aussi, Dieu étant l'unique inventeur des langues, il est également, en rigueur de termes, le seul chef d'école et de secte. C'est lui qui, par la révélation, conféra au premier homme le patrimoine des dogmes idéaux, comme par la création il lui donna la

terre à habiter et à régir par l'Idée ; c'est lui qui, dans la suite des âges, raviva et renouvela plusieurs fois l'enseignement primitif. Vérité que n'ignorèrent point entièrement les anciens législateurs et les anciens sages, qui attachèrent au ciel le premier anneau de la chaîne de la civilisation, et qui renouèrent le fil interrompu des traditions, pour restaurer et pour réformer le cours des doctrines. C'est ce que nous voyons figuré dans les trois cycles des mythologies grecque et égyptienne, dans les trois lois iraniennes, dans la succession des législateurs doriens, depuis l'antique Egimius jusqu'à Pythagore et même jusqu'à Platon ; dans les trois formes brahmaniques, dans la succession de leurs avâtars, dans les diverses époques du bouddhisme [1] et dans plusieurs autres données historiques ou mythiques que nous aurons lieu d'indiquer ailleurs. C'est à ce concept de l'origine divine de la science, de sa perpétuité fondée sur une tradition continuelle et du principe surhumain de toute réforme légitime, que se rapporte le dogme antique et universel des théophanies. En effet, séparée de ses ornements exotériques et de ses accessoires erronés et superstitieux, la théophanie est *l'intervention sensible de l'Idée pour se rafraîchir et se renouveler elle-même dans l'esprit des hommes, où elle réside d'une façon super-sensible, en vertu de la révélation primitive, et où elle fut obscurcie dans la suite par la prédominance des sens et de l'imagination* (18). Il est impossible de ne pas reconnaître dans les théophanies et dans les avâtars la réminiscence, non pas platonique, mais traditionnelle du dogme primitif, et la nécessité de l'intervention divine, pour l'accomplissement du second cycle créateur.

Il est tellement de mode aujourd'hui de raisonner à la lé-

[1] Elles sont au nombre de trois, selon les Bouddhistes chinois, et elles se nomment Tcing-fa, Siang-fa et Mo-fa, comme on peut le voir dans DEGUIGNES (*Mém de l'Acad. des Inscrip.*, tom. XL. Mém., p. 201, 202, 203).

gère, qu'au lieu d'attaquer la foi par des objections au moins spécieuses, on la combat en retournant contre elle ses propres preuves, et en lui reprochant son évidence. Quand le droit devient un tort, il est difficile d'avoir raison. Vouloir convaincre ces sages adversaires, c'est une tâche aussi embarrassante que d'avoir à prouver qu'il ne fait point nuit en plein jour, à ceux qui allégueraient pour preuve de l'obscurité l'éclat des rayons du soleil. Jusqu'à présent, on avait pris l'antiquité et l'immutabilité de la doctrine catholique pour une belle et forte preuve de sa vérité. Aujourd'hui, on affirme tout le contraire, et les fauteurs du progrès ont découvert que, pour être telle, la vérité doit varier continuellement. Il est évident que, dans cet état de choses, une croyance aussi antique que les siècles doit être l'erreur la plus monstrueuse et la plus énorme du monde. Ceux qui se moquent de la théologie catholique, et qui la donnent agréablement pour une doctrine usée, stérile, vieillie, pourrie, rouillée, moisie et bonne à être enterrée, ceux-là assurent qu'elle appartient à un ordre de choses qu'il est impossible de ressusciter. Pauvres gens! Et quand même vous le croiriez, devriez-vous le dire et vous en vanter? Croyez-vous, peut-être, que nos descendants doivent connaître vos journaux, vos encyclopédies et vos livres, plus que ne les connaissaient nos ancêtres? En effet, la doctrine du progrès elle-même, si elle est vraie, comme vous le prétendez, devra bientôt tomber dans l'oubli et céder la place à l'opinion contradictoire; autrement elle prouverait sa propre fausseté. Mais celui qui répudie le catholicisme, en ne croyant rejeter que les doctrines du passé, celui-là répudie en effet celles de l'avenir. Le catholicisme est précisément plus nouveau que toutes les doctrines nées hier pour mourir demain, parce qu'il est plus vieux qu'elles, parce qu'on n'a rien découvert ni trouvé qui soit plus ancien que lui. Il doit certainement survivre à toutes les opinions, parce qu'il ne fut précédé par aucune; il est as-

suré de posséder l'avenir, parce qu'il possède le passé dans toute sa plénitude; d'être immortel, parce qu'il est inné et qu'il est aussi antique que la parole créatrice. Ce qui est nouveau vieillit, et après avoir vieilli, disparaît; mais ce qui jouit d'une véritable et parfaite antiquité, ne peut jamais vieillir, et est perpétuellement nouveau. Qu'y a-t-il de plus ancien que la nature? et pourtant elle brille d'une perpétuelle fraîcheur. La religion catholique est comme elle: elle possède une fleur de jeunesse toujours vivante, parce qu'elle est la chose du monde la plus ancienne. Et comme la nature, vieillie en apparence dans la saison des frimas, renaît avec l'année nouvelle, et retrouve sa verdure et ses fleurs d'autrefois; ainsi la religion a de temps en temps ses hivers: alors le ciel et les éléments furieux conspirent à sa destruction, et il semble au spectateur que toute vie va s'échapper de son sein. Mais bientôt le calme succède à l'orage, le ciel redevient serein, l'air retrouve sa chaleur, la terre se revêt de fleurs et de verdure, ses doux fruits, ses précieux fruits se renouvellent, et sa foi reprend sa vigueur première.

Que les esprits frivoles cessent donc de parler de la mort de la religion catholique et d'en chanter les funérailles; ou que, de grâce, ils veuillent bien faire en même temps les obsèques du Décalogue! Car y a-t-il au monde une plus antique vieillerie que la loi naturelle, contemporaine d'Adam, contemporaine du monde? Et si l'on ne peut appeler la morale ni vieille ni nouvelle, parce qu'elle est éternelle, comment ose-t-on parler autrement de la religion? Car la morale et la religion sont inséparables; et même celle-ci l'emporte sur la première, parce que l'Idée ne dépend pas du devoir, mais le devoir, de l'Idée. Il ne faut pas confondre la longévité du vrai avec la décrépitude des opinions: celle-ci conduit à la mort, l'autre est un gage assuré d'éternité. L'histoire de la philosophie fournit de nombreux exemples de ces deux sorts si différents. Les doctrines platoniciennes, prises dans leur sub-

stance et séparées de ce qu'elles ont d'hypothétique et d'imparfait, sont aussi vivaces et aussi fraîches que lorsqu'elles apparurent au milieu d'Athènes; au lieu que les opinions sensualistes qui vivaient il y a peu de jours, sont déjà parvenues à la décrépitude. Dans sa Critique de la raison pure, Emmanuel Kant donna au détestable germe du cartésianisme toute la perfection et toute la profondeur qu'il est susceptible d'atteindre; et cependant, il n'y a pas, je crois, dans toute l'Europe, un seul penseur éminent qui professe le scepticisme radical du philosophe allemand. Tous les juges compétents s'accordent au contraire à vanter comme le traité de morale scientifique le plus parfait que l'on connaisse, la Critique de la raison pratique, qui est un véritable commentaire spéculatif de la Bible et de l'Evangile. Mais qui estime encore ce qu'écrivit sur la science des mœurs un habile *légiste*, Jérémie Bentham? Sa Déontologie, imprimée récemment, n'est déjà plus qu'une vieille défroque sentant la friperie. En résumé, l'erreur est passagère et caduque; la vérité seule est immortelle.

C'est ce qui devrait consoler une certaine classe de pleureurs qui s'accordent avec les hommes dont nous venons de parler, pour regarder le christianisme comme mort *ou agonisant*, mais qui sont loin de s'en réjouir; au contraire, ils se lamentent, ils remplissent l'air de leurs gémissements et de leurs plaintes. Ces gémissements ont quelque chose de respectable, parce qu'ils sont inspirés par un bon motif; cependant je serais, moi, dans le cas présent, trop peu sensible ou trop cruel pour les partager; car je ne saurais gémir sur la perte d'une doctrine qui trahit sa fausseté en mourant. Toutefois, la douleur sincère de ceux dont je parle, prouve que chez eux le cœur l'emporte sur la raison. Mais qu'ils se consolent et se rassurent : le christianisme vit, et il ne peut mourir. La seule fin des autres croyances et des autres opinions est d'un heureux augure pour sa durée; autre-

ment toute vérité serait morte, et il ne serait plus possible de faire revivre l'esprit de l'homme. Dès les premiers jours du monde, la Providence a jeté sur la terre une semence de vie destinée à soutenir et à féconder la société des hommes et leurs pensées : elle saura la conserver tant que durera notre espèce. Cette semence, c'est la vérité révélée. La zizanie de l'erreur la cache quelquefois, en apparence, mais elle ne peut ni l'étouffer ni la bannir : coupez la mauvaise herbe, arrachez-la, et la bonne plante pousse de nouveau, refleurit et donne une moisson nouvelle. Le christianisme est véritablement mort pour ceux qui s'obstinent à ne vouloir point le recevoir ; il vit toujours, il jaillit comme une source d'eau vive pour désaltérer les lèvres de ceux qui viennent à lui. Mais pour en profiter, il faut le connaître, il faut l'étudier, il faut pénétrer dans sa nature. Personne ne peut saisir la vérité de l'Idée, personne ne peut s'accoutumer à la goûter et à l'apprécier convenablement, s'il ne s'incorpore à elle de cœur et d'esprit. Le regret même qu'un grand nombre éprouvent d'avoir perdu la religion, est comme un reste de sentiment vague et confus de sa vérité. L'impuissance de croire dont beaucoup se plaignent, provient de la faiblesse des âmes, qui est la plaie de notre siècle ; car l'*assentiment* à la foi, quoique *raisonnable*, suppose un effort sur les sens et l'héroïsme de l'intellect. Quelques-uns voudraient croire, mais sans efforts, sans méditations, sans fatigue ; comme d'autres voudraient être des héros sans courage, ce qui est vraiment difficile. Il y a une langueur d'esprit, une énervation de sentiments et d'affections qui empêche l'acquisition de la foi, comme elle nuit à sa conservation. Un illustre poète de notre siècle nous en a donné récemment un exemple trop fameux, pour que nous puissions l'oublier ou le taire. Que de vers n'a-t-il pas écrits pour déplorer l'obscurcissement des vérités chrétiennes, pour gémir de l'affaiblissement de la foi dans son cœur, pour protester qu'il l'aime comme un bien qu'il craint de perdre,

pour se plaindre avec lui-même, comme un amant qui reproche à l'objet de son amour de lui être infidèle et de ne point correspondre à ses feux et à ses ardeurs ! Ces doléances avaient un semblant de piété et de religion ; mais elles n'étaient au fond qu'un commencement d'apostasie et de sacrilége ; car c'est blasphémer la religion que de lui attribuer les nuages de son propre esprit, imitant en cela celui qui, ayant les yeux malades ou affaiblis, en accuserait le soleil. De plus, ces plaintes sont funestes à la foi des faibles, et d'un pernicieux exemple. Si un homme a le malheur de douter de la vérité, qu'il ensevelisse dans le plus profond de son âme cette déplorable hésitation, qu'il prie dans le secret Dieu de la lui enlever, qu'il ait recours à ceux à qui il peut découvrir sans danger, ou même avec fruit, les misères de sa conscience ; mais qu'il se garde bien de les publier en vers ou en prose, autrement il sera la ruine d'un grand nombre, et pour lui-même, la cause d'un impérissable remords. Chacun sait où ont abouti les profanes prières de l'illustre poète, et comment il a traité la religion dans deux ouvrages où l'on recherche en vain, avec la foi qui animait ses premiers vers, cette veine féconde, cette fleur d'élégance qui enflamme et embellit les œuvres de la poésie. Il avait bien raison de pleurer le christianisme moribond, non pour les autres, mais pour lui-même. Génie infortuné ! Pour en revenir à ces hommes désolés qui désireraient croire, et qui gémissent de ne pouvoir y parvenir, je voudrais leur demander s'ils regardent comme suffisants les arguments qui convainquirent de la vérité du christianisme les plus grands génies de l'âge moderne, depuis Alighieri jusqu'à Napoléon, pour ne pas parler des temps plus anciens... Or, le christianisme n'est point changé, il est tout-à-fait ce qu'il était autrefois ; le temps n'a rien fait perdre à la valeur de ses preuves, elles sont encore celles qui satisfirent les sublimes génies de Pascal, de Bossuet, de Newton, de Leibniz et de Vico. Les raisons ne

sont pas comme les habits qui s'usent avec le temps. Les raisons qui eurent assez de pouvoir pour commander à ces esprits si élevés, doivent être encore suffisantes aujourd'hui, à moins que nos contemporains ne s'attribuent le privilége d'être plus habiles et plus difficiles à contenter. Mais, dira-t-on, les temps ne sont plus les mêmes, les sciences ont fait des progrès, ce qui était croyable alors ne l'est plus aujourd'hui. — Eh! pourquoi, de grâce? A quoi se rapporte donc la crédibilité dont vous parlez? Est-ce aux raisons qui démontrent le christianisme, ou bien aux objections qui le combattent? Si c'est aux premières, voulez-vous en inférer que les démonstrations bonnes il y a un siècle ne sont plus concluantes aujourd'hui? Et d'où vient s'il vous plaît cette différence? Des esprits, peut-être? Si vous dites que les sublimes génies du jour, tels que les journalistes, les romanciers, les encyclopédistes, qui réjouissent aujourd'hui le monde et qui l'enseignent, sont plus pénétrants, plus doctes, plus profonds, et en somme plus éminents que les grands écrivains des siècles qui nous ont précédés, je ne puis faire qu'une chose, m'en rapporter au jugement du xxe siècle. Et encore, je ne sais trop s'il pourra juger ce procès, car il est probable qu'il ne connaîtra pas plus nos affaires que nous ne connaissons les siennes. La différence viendrait-elle peut-être des objets eux-mêmes, qui, vrais dans un temps, auraient cessé de l'être? Mais comment le vrai pourrait-il varier, s'altérer, tomber, se métamorphoser en son contraire, et devenir le faux? Quelle est cette alchimie qui soumet la vérité à l'action destructive du temps, comme les livres et les papiers qui servent à la renfermer? Une preuve qui était hier solide, juste, excellente, propre à persuader un Dante, un Euler, un Haller, un Anquetil, un Muratori, un Maffei, ne pourra plus aujourd'hui ou demain produire les mêmes effets? Elle sera insuffisante pour les auteurs des faibles articles et des minces ouvrages qui règnent sous nos yeux? Et Dieu sera obligé de faire des

miracles en faveur d'un siècle, parce qu'il ne veut point admettre les raisons dont se contentèrent ceux qui le précédèrent? En vérité, cette prétention du XIXe siècle est bien singulière, et à défaut d'autre chose, elle montre que l'époque, comme les individus et les peuples, est devenue bien dédaigneuse, et qu'elle a d'elle-même une très-haute idée. Ou bien voudrait-on dire que la religion a cessé d'être plausible, à cause de certaines objections nouvelles qu'ont fait naître les découvertes récentes des sciences physiques ou de l'archéologie? Mais vous devriez savoir que parmi toutes ces difficultés, il n'y en a pas une seule qui soit concluante, parce que ou elles reposent sur de fausses données, ou elles ne sont que des hypothèses en l'air, ou elles ne vont pas à la question, et leur incompatibilité avec la religion n'est qu'apparente. C'est ce qui a été prouvé cent fois, et il serait bon, si quelqu'un avait de nouveaux doutes à proposer, qu'il voulût bien parler clairement. Mais si ces adversaires de la religion ne font que ressusciter des vieilleries, et souvent même des choses tout-à-fait usées, ils n'ont aucun droit à demander que les réponses soient beaucoup plus neuves. Je ne m'aperçois pas qu'aucun grand génie du dernier siècle ait remarqué quelque incompatibilité entre les nouvelles découvertes et la religion. Le premier géologue et zoologiste de notre temps croyait à la Bible. Ampère, un des physiciens les plus ingénieux, un des savants les plus universels de son époque, Ampère était profondément catholique. Il serait trop long d'énumérer les grands philosophes qui ont rendu ou qui rendent hommage à la religion; qu'il nous suffise de nommer Sylvestre de Sacy, que l'on regarda comme le prince de l'érudition la plus difficile et la plus haute. Si parmi les savants il y en a quelques-uns qui ne croient pas, leur incrédulité, remarquez-le bien, est un tribut qu'ils paient à la mode; elle n'est pas un effet de leur rare savoir ou des découvertes admirables par lesquelles ils se distinguent des autres hommes. Loin d'être

contraires à la religion, les découvertes la servent très-souvent, en réduisant au néant plusieurs objections que soulevait contre les livres saints l'érudite ignorance du dernier siècle; telles par exemple que les objections tirées de l'antiquité supposée du globe terrestre, ou de quelques nations et de leurs monuments. Ce changement dont vous vous plaignez ne vient donc pas des raisons qui appuient ou qui combattent la cause de la religion, comme si les unes avaient disparu, tandis que les autres auraient grandi en nombre et en importanee. Savez-vous d'où vient ce changement? Je vous le dirai sans détour : il provient de ce que l'opinion dominante incline vers l'incrédulité. Or, par qui fut créée cette opinion? Elle naquit au dernier siècle, non point par l'œuvre des grands génies qui florissaient alors, et qui furent presque tous très-religieux, mais par les efforts d'une multitude d'esprits vulgaires, guidés par quelques hommes plus éminents, chez qui l'esprit et l'imagination l'emportaient sur la raison et sur le savoir. Vous ne croyez pas, parce que l'incrédulité est adoptée par un grand nombre de vos contemporains, infectés qu'ils sont d'un vice que leur a légué la légèreté de leurs pères. Voici à quoi se réduit cette grande différence entre les temps. Vous êtes les jouets de la mode, les esclaves de l'opinion, et d'une opinion née hier et fille d'hommes dont vous ne pouvez vous-mêmes estimer beaucoup la valeur scientifique. Dans les choses les plus importantes, vous obéissez en aveugles à ceux que vous auriez honte de prendre pour maîtres ou pour guides dans les matières profanes de la moindre conséquence. Et qui embrasse aujourd'hui ces doctrines auxquelles vous rendez hommage? La multitude, qui a été dans tous les temps la *bellua multorum capitum*, mais qui n'a jamais mieux mérité cette qualification que de nos jours, où règnent la légèreté et la médiocrité universelles. Et quand je parle de la multitude, je ne parle pas du bas peuple, car dans beaucoup de pays de l'Europe, il conserve encore le patrimoine de ses aïeux; je parle du vulgaire

qui a dissipé le patrimoine sacré, du vulgaire riche, du vulgaire bien mis, du vulgaire demi-savant, du vulgaire oisif et élégant, qui est le pire de tous les vulgaires. Voilà en résumé l'oracle dont vous recevez la décision, et le maître sublime de qui dépendent vos croyances. Et vous n'en avez pas honte? Et vous n'en rougissez pas? Et vous ne regardez pas comme une chose vile d'être l'esclave des préoccupations d'autrui, et de servir aux caprices et aux stupidités de la foule? Un homme fort et magnanime méprise et foule aux pieds l'opinion, quand elle ne s'accorde pas avec la vérité, et il ne se laisse épouvanvanter ni par le nombre, ni par les cris des contradicteurs. Apôtre intrépide de la vérité, il l'annonce et la défend hardiment, quand il serait seul à la professer et qu'il aurait contre lui tout le genre humain. Cessez donc de vous lamenter de ce que le christianisme ne suffit plus aux besoins du siècle et des esprits. Le christianisme, il est vrai, n'est proportionné aux esprits faibles, qu'en ce qu'il peut les fortifier; mais aujourd'hui comme toujours, il peut ravir les grandes intelligences et les élever au-dessus d'elles-mêmes. Embrassez-le avec ardeur, et il satisfera à tous vos désirs; il vous donnera une paix d'esprit et de cœur, douce, profonde, inaltérable et gage certain d'une plus grande récompense. Autrement, vous ne pourriez accuser que vous-mêmes; car vous ressembleriez à cet insensé qui, assis sur le bord d'un puits rempli d'eaux vives et fraîches, défaille et meurt de soif plutôt que de se fatiguer un peu pour y atteindre et rafraîchir son gosier desséché.

Comme science, le catholicisme est l'explication de la formule révélée et des formules définies établies par l'Eglise. Considéré sous ce rapport, il est indéfiniment perfectible, et sa perfectibilité, comme œuvre scientifique, ne peut se passer de son immutabilité, comme dogme, loin de la contredire; car les progrès dans toute science dépendent de la fermeté de de la méthode et des principes. Les mathématiques et les

sciences physiques sont d'autant plus florissantes, qu'elles procèdent directement et s'appuient sur une base solide. La physiologie, au contraire, la médecine et plusieurs autres sciences sont incertaines ou moins certaines que les premières, parce qu'elles n'ont point encore eu le même bonheur. Autant en arriva à la philosophie, depuis qu'elle a voulu se séparer de la religion, et que, sous prétexte de liberté, elle a répudié son guide suprême. L'Idée catholique est la plus large, ou, comme on dit aujourd'hui, la moins exclusive de toutes; c'est pour cela que le philosophe catholique est vraiment libre, et le seul libre. Elle s'étend autant que le vrai, elle est infinie comme lui, et elle ne connaît d'autrès limites que celles qui séparent l'Etre du néant et la réalité des chimères. Elle est par conséquent essentiellement positive, au lieu que les autres idées tiennent plus ou moins du négatif, et sont d'autant plus assujéties à la servitude de l'erreur, qu'elles cèdent et abandonnent une plus large portion de la vérité. Les esprits légers qui regardent le catholique comme un esclave, parce qu'il est soumis à une règle, ne s'aperçoivent pas que cette règle, qui n'est autre chose que la vérité elle-même, est le fondement de la liberté. La règle catholique est *le principe qui empêche l'esprit humain de diminuer la vérité, et, à cause de cela, de restreindre les limites du champ dans lequel il peut s'étendre*. En effet, comme on ne peut marcher dans le vide et dans le néant où le sol manque pour poser le pied, le seul champ clos où le génie puisse s'exercer et déployer ses forces, c'est celui de la vérité. Aussi, la loi qui conserve le vrai comme l'élément vital et la patrie de l'esprit, est aussi nécessaire à la liberté philosophique, que celle qui prohibe aux gouvernants l'aliénation du territoire, l'est à la liberté et à la sécurité des états. La liberté négative de la fausse philosophie réduisit cette noble science à sa pauvreté et à sa nullité présentes. Qui regarderiez-vous, en effet, comme jouissant de plus de liberté et de

franchise dans l'usage de la philosophie? Sont-ce les sensualistes modernes, contraints de voler terre à terre ou de traîner leur génie dans la poussière et dans la fange? Ne serait-ce pas plutôt Pythagore, Platon, Augustin, Leibniz, Vico, qui, sur les ailes de l'ontologie chrétienne, surent s'élancer dans les cieux?

Si la religion est nécessaire à la prospérité des sciences philosophiques, celles-ci ne sont pas moins requises pour le bien de la théologie, qui ne peut aller en avant, comme science, sans le secours de l'enseignement philosophique. Je laisse de côté les rapports de ces deux sciences, en tant qu'elles s'occupent du même sujet, c'est-à-dire, de la formule idéale, (quoiqu'elles la considèrent sous des aspects très-différents), et qu'elles se réunissent souvent l'une avec l'autre au moyen du sur-intelligible, dont la philosophie présente le concept rationnel et générique, tandis que la théologie en fournit les démonstrations spéciales et révélées; de telle sorte qu'en ce point, la seconde est, relativement à la première, ce que sont les mathématiques relativement à la théorie spéculative de l'espace et du temps. Je passe sous silence tout ce que procure d'utilité à la science religieuse l'habitude psychologique et ontologique de l'esprit, que confert l'usage de la philosophie. Mais je dis que la philosophie profite surtout à la théologie, en ce que la comparaison des idées rationnelles avec les idées révélées amène la découverte d'innombrables relations qui existent entre les deux ordres, et donne à la première des sciences une salutaire direction. La théologie gît aujourd'hui dans une sorte de léthargie et de torpeur qui lui est nuisible; elle n'ose presque faire autre chose que répéter ce qu'elle a déjà dit; elle craint d'aller en avant, même de quelques pas; elle se renferme et se cache en elle-même, elle s'éloigne avec jalousie des autres sciences, et quoique, comme dogme, elle soit toujours pleine de vie et de santé, comme science, elle est morte et réduite à l'état de cadavre. Et cependant, la

théologie, fixe et immuable dans sa base divine, qui est la foi, doit être progressive comme travail scientifique; car toute science, étant *l'explication d'une donnée intuitive au moyen de la déduction*, doit être en mouvement et non en repos. C'est dans l'accord de l'immutabilité avec le progrès que consiste la perfection de la reine des sciences. La doctrine des protestants et des psychologistes est mobile, mais elle manque d'une base ferme ; aussi, son mouvement ne fructifie pas, et il enfante une opinion incertaine plutôt qu'une véritable science. La théologie catholique est la seule qui mérite ce titre, parce que, procédant d'une formule organique et ayant une base immuable, elle réunit le perfectionnement scientifique à la stabilité religieuse. La formule révélée et ecclésiastique est la théologie en puissance, comme la théologie est la formule en acte. Or, cet acte étant successif, perfectible, toujours capable d'accroissements nouveaux, il en résulte que la théologie doit avancer comme les autres sciences. S'il arrive qu'elle s'arrête, elle tombe et on la méprise comme de nos jours, et le blâme que la science encourt retombe sur son objet, c'est-à-dire, sur la religion. Et certainement l'incrédulité qui règne depuis un siècle dans les pays catholiques, doit être en grande partie attribuée au déclin des études bibliques, traditionnelles, apologétiques, car il répugne que l'Idée révélée garde son rang dans le champ de l'action, quand elle n'est ni honorée, ni maîtresse dans celui de la spéculation.

La théologie catholique est par excellence le principe actif et générateur qui féconde les autres sciences spéculatives, parce qu'elle a le privilége de posséder l'idée exprimée, comme une chose qui lui est propre. Mais seule, elle ne peut ni faire naître ni porter ses fruits; il faut qu'elle se réunisse à un autre principe, passif plutôt qu'actif dans son premier exercice, c'est-à-dire, l'esprit humain. Celui-ci, en s'actualisant sous la main créatrice, s'arrête par la première intuition à

l'Idée qui le fait et qui l'informe, et il la reçoit en lui-même comme un sol fertile qui reçoit et qui féconde la divine semence. Fécondé de cette manière, l'esprit de l'homme devient actif, et crée la science idéale, c'est-à-dire, la théologie qui explique la formule révélée, et la philosophie qui développe la formule rationnelle. Ces deux sciences, sœurs et jumelles, doivent s'aider mutuellement. Car leur séparation rend l'une inerte et anéantit l'autre ; elle retire à l'une le pouvoir d'aller en avant, et à l'autre les fondements sur lesquels elle s'appuie. Tel est aujourd'hui leur malheureux état : car la philosophie discourant sans règle et sans mesure se tue de ses propres mains, et la théologie confinée dans l'école gît inactive et stérile. Stérile! oui ; mais certes, sans qu'il faille le lui imputer ; car la religion est si loin d'être infructueuse, même intellectuellement, qu'elle seule peut ranimer les esprits spéculatifs. Car il doit être désormais évident pour tous ceux qui n'ont pas perdu les yeux de l'esprit, que la foi catholique seule pourra faire vivre d'une vie nouvelle dans la sphère des nobles études, les génies de l'Europe, à moins qu'ils n'aient péri pour toujours. Jamais la nullité de la veine intuitive dans les matières rationnelles, n'a été plus grande ni plus évidente. D'où vient donc l'aridité apparente de la théologie qui, riche qu'elle est de mines inépuisables, ne produit presque plus rien? J'entre dans une matière délicate; mais comme mes intentions sont pures, que je désire être utile autant que le permettent mes lumières, je dirai franchement ce que je crois. La théologie est stérile, parce que depuis un siècle, *le sacerdoce catholique, qui, d'après l'idée de tout corps hiératique, doit être un concile de savants, n'est plus qu'un corps purement religieux.* Bien entendu que je parle en général, sans prendre garde aux exceptions. Il serait ridicule de dire d'une manière absolue que le clergé a laissé de côté la science, dans un siècle où l'archéologie, la philologie classique et orientale, la psychologie, l'histoire,

la littérature sont cultivées avec un rare bonheur par quelques membres illustres du clergé d'Italie; dans un siècle où est encore fraîche et vivante la mémoire de Muratori, de Piazzi, de Gerdil, de Caluso, de Giorgi, du P. Beccaria et de tant d'autres savants que le sacerdoce italien a donnés à l'Europe [1]. Cependant je ne crois pas qu'il y ait témérité à dire, qu'en général, et surtout hors de l'Italie, le clergé est moins savant que par le passé. Et je ne parle pas seulement des sciences profanes, je parle aussi des sciences sacrées; celles-ci sont le plus souvent traitées par les prêtres comme un stérile trésor qui doit passer de génération en génération, sans rien perdre et sans rien gagner, plutôt que comme un capital vivant, pour ainsi dire, et destiné à se grossir par le commerce de l'intelligence. Autrement on confond la science avec le dogme, et la théologie avec le catéchisme. Et cependant il n'y a rien d'étonnant dans ce qui arrive aujourd'hui; car les sciences sacrées se rattachant de mille manières aux sciences profanes, il est impossible que les unes fleurissent véritablement sans l'aide et le concours des autres. Aussi, quand je demande que le sacerdoce soit un concile de savants, je ne prétends pas lui assigner un but mondain, et en faire une réunion littéraire ou une académie. Je tiens au contraire pour indubitable, qu'en dehors du cas de rigoureuse convenance ou de grave nécessité, il doit s'abstenir des affaires temporelles, des intrigues politiques, et se mettre en garde contre la tentation séduisante de vouloir régner en ce monde. En voulant s'immiscer dans les choses du siècle, les clercs ruinent le clergé, et nuisent grandement à la religion [2]. Mais la pensée n'est pas l'action, et la science n'est pas la politique. La théologie est la science sacerdotale

1 Il faudrait bien des pages pour transcrire seulement les noms des membres du clergé d'Italie qui, depuis un siècle, ont cultivé les lettres avec honneur, et ont laissé d'utiles et de solides ouvrages.

2 *Teor. del sovran.*, num. 78, 79, p. 248, 249, 250.

par excellence ; mais on ne peut la cultiver convenablement qu'en lui donnant les autres sciences pour compagnes. Elle est la fin : l'encyclopédie profane lui présente les moyens opportuns. Autant le sacerdoce se déshonore et se souille en se mêlant au négoce, en recherchant le gain et l'ambition, autant il s'attire de gloire et de respect par un savoir universel. On déteste un prélat courtisan et flatteur, l'opinion publique le tient pour vil et méprisable ; mais tout le monde estime et vénère un prélat savant, un Zurla, qui éclaircit la géographie et l'histoire du moyen-âge ; un Maï, qui ressuscite l'antiquité ; un Piazzi, qui découvre une nouvelle étoile. Le savoir est bien différent de l'action ; celle-ci est profane toutes les fois qu'elle s'exerce sur les choses de la terre ; celui-là est sacré dans son essence quand il s'occupe, non pas d'intérêts et d'honneurs, mais de la vérité ; car la vérité, c'est Dieu. Le culte de la science est retiré, solitaire, pacifique, austère, plein de dignité ; il n'est opposé en rien à la sainteté du sacerdoce. Le prêtre ne pourrait être trop longtemps en contact avec les hommes, sans se sentir de leurs défauts et sans participer à leurs passions ; mais il peut les étudier sans danger pour sa dignité personnelle ; il peut contempler dans l'animal et dans la plante la sagesse du Créateur ; il peut étudier dans les merveilles du calcul, la géométrie de l'Artisan suprême, sans compromettre en rien les pensées pures et sublimes de son ministère. Je ne veux point en conclure que tout le clergé doive vaquer aux sciences profanes, je serais absurde et ridicule. Chaque chose doit être à sa place, et la variété des moyens, sagement ordonnée, doit tendre à un but unique. En esquissant le modèle de la société ecclésiastique, l'Apôtre nous la dépeint comme un corps bien composé de différents membres, comme une hiérarchie de fonctions, qui concourent, chacune à sa manière, à l'harmonie du tout [1]. Il

1 1 *Cor.*, XII, 28, 29.

nomme en particulier *les docteurs*, qui doivent garder, faire avancer, perfectionner la science sacrée; et ils ne pourraient remplir convenablement leur office, s'ils ne participaient à la culture intellectuelle de leur siècle. La culture varie selon les lieux ou les temps; aussi, l'instruction sacerdotale doit-elle aussi varier en ce sens; on peut en tracer la mesure par cette règle générale : *Le sacerdoce catholique doit posséder des hommes éminents dans toutes les branches de la science humaine, et qui ne soient surpassés par personne dans le siècle où ils vivent*. Et tel fut le corps ecclésiastique durant l'âge d'or du christianisme, et pendant les deux grandes époques des Pères et des Scholastiques. Clément d'Alexandrie, Origène, Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostôme, Augustin, Jérôme, Bède, Sylvestre II, Anselme, Bernard, Bonaventure, Thomas d'Aquin, Roger Bacon, Gerson, Nicolas V, égalaient ou surpassaient en science et en génie les meilleurs esprits de leur temps. Tel fut en partie le clergé français du XVIIe siècle. J'ai dit que le sacerdoce catholique doit posséder des hommes *éminents*, parce que la science ne profite qu'autant qu'elle est large et profonde. La science superficielle, quand elle est seule, ne sert jamais, et elle nuit quelquefois. Il ne faut cependant pas mépriser les esprits ou les travaux médiocres, ni leur refuser la louange qui leur est due; et même aux yeux de Dieu, qui sonde les cœurs, ils peuvent l'emporter en mérite sur les œuvres les plus excellentes, quand ils sont inspirés par un sentiment plus pur et plus saint. Mais, humainement parlant, le mérite ordinaire n'est utile qu'autant qu'il s'appuie sur la grandeur humaine. Une teinture des différentes sciences peut être profitable aux ecclésiastiques, quand à côté de cette heureuse médiocrité se trouvent les possesseurs d'une science plus profonde et plus vaste, qui savent la communiquer aux différents membres, selon leurs besoins. Et comme dans une assemblée particulière, et même

dans la société tout entière, les sommités sont rares, on doit comprendre que je ne parle pas du plus grand nombre. En tout cas, il est hors de doute que les sciences ecclésiastiques ne ressusciteront, que le sacerdoce ne recouvrera son antique gloire, que la foi ne gouvernera de nouveau les intelligences et les opinions, que quand les princes du savoir appartiendront au moins en partie au clergé. Aux yeux de Dieu et de ceux qui savent justement apprécier les choses, un bon évêque, un bon curé, un bon missionnaire seront toujours plus dignes d'admiration et de respect que tous les littérateurs du monde; mais la multitude si nombreuse aujourd'hui, qui ne possède qu'une médiocre teinture des sciences et des lettres, ne croira que la foi catholique est souverainement raisonnable, que le jour où elle verra réunis dans quelques-uns de ses ministres, les mérites de la vertu et l'éclat de la science profane. Or, le sacerdoce est tenu de s'accommoder à cette opinion, quoiqu'elle soit fondée sur une erreur, puisqu'il peut le faire sans nuire à sa dignité, et que le but principal du ministère ecclésiastique le demande. Qu'il ne se contente donc pas de la seule médiocrité, qu'il aspire au plus haut degré même du savoir. C'est le ver rongeur de la société moderne, que cette médiocrité qui règne universellement aujourd'hui, qui trône comme l'arbitre de tous les honneurs et de tous les avantages sociaux, et qui commande partout, depuis le palais du monarque jusqu'à la boutique de l'artisan! Que le sacerdoce catholique se garde de cette tache; qu'il se garde de provoquer l'égalité et la démocratie des esprits; qu'il laisse au troupeau de ses ennemis ce beau privilége; qu'il aspire à être de son côté légitimement aristocratique; qu'il reconnaisse, qu'il maintienne et qu'il honore le patriciat du génie; qu'il n'imite pas le prince qui abattait les fleurs les plus élevées pour égaliser les tiges. Cela lui sera d'autant plus facile, que, selon ses lois, la distribution des honneurs et des charges se fait chez lui par la voie sage de l'élection.

Quoique les clercs ne doivent être étrangers à aucune sorte de science, il y en a une qui, à cause de sa liaison intime avec la religion, doit obtenir un culte particulier des gardiens du sanctuaire. La philosophie et le sacerdoce sont presque inséparables. On ne peut être grand philosophe si l'on ne connaît plus que médiocrement les sciences religieuses : Leibniz et Vico, c'est-à-dire, les deux plus grands noms des sciences spéculatives dans l'âge moderne, y étaient profondément versés ; et la possession imparfaite de cette branche du savoir nuisit au génie, éminent d'ailleurs, de Nicolas Malebranche. D'un autre côté il n'y a peut-être pas un seul théologien illustre depuis Clément d'Alexandrie jusqu'à Sigismond Gerdil, la gloire de la pourpre romaine à une époque voisine de la nôtre [1], qui n'ait été d'ailleurs habile philosophe. Et ce n'est point sans grande raison ; car, comme nous l'avons prouvé, l'Eglise est par institution et par office, la conservatrice et la propagatrice du vrai idéal ; par conséquent, le sacerdoce, qui est la partie enseignante de la société ecclésiastique, doit naturellement cultiver et expliquer ce vrai ; or, l'explication de l'Idée rationnelle, c'est la philosophie. Tels étaient les colléges hiératiques de l'antiquité : ils conservaient et cultivaient tous les genres de science, mais spécialement ces notions idéales qui, comme des étincelles d'un soleil éteint, flottaient au-dessus des ténèbres du temps. Or, les prêtres catholiques ne vou-

[1] Gerdil fut sans aucun doute l'adversaire le plus ingénieux, le plus docte et le plus profond des sophistes du XVIIIe siècle, et l'un des auteurs les plus variés, les plus féconds et les plus soigneux de son temps; il appartient spécialement au clergé italien, quoiqu'il soit né sur les Alpes, entre l'Italie et la France, quoiqu'il écrivît élégamment dans les langues modernes de ces deux nations et dans l'idiome ancien de la première, et qu'il soit comme un anneau entre la patrie de Vico et celle de Malebranche. Et un pareil auteur est presque inconnu aujourd'hui! Si la quantité des matières vous épouvante, si le cœur vous manque pour pénétrer dans le précieux recueil de ses œuvres, lisez du moins la belle notice donnée par Camille Ugoni, et insérée, si je ne me trompe, dans sa continuation du *Secoli del Corniani*.

draient-ils pas les imiter dans cette fonction si noble? Seraien ils les seuls qui renonçassent à incarner en eux-mêmes l'id parfaite et civilisatrice de leur ministère? Voudraient-i fournir à leurs ennemis l'occasion de les regarder comme i férieurs sous ce rapport aux prêtres païens de Kasi, de Sam thrace, d'Eleusis, de Vétulonie, de Volsinie, d'Autun et Thèbes? Non-seulement le sacerdoce païen cultivait la pl losophie, mais il la gardait comme une chose à lui propr il la chérissait comme la plus belle fleur du savoir acroam tique, et il en répandait les bienfaisants effets sur la socié civile. L'acroamatisme des anciens était certainement l'œuv d'un ordre arbitraire et d'un monopole, alors excusable, opportun sous quelques rapports, mais qu'on ne peut appel funeste aujourd'hui, uniquement parce qu'il est impossibl et ridicule. Le seul privilége scientifique qui puisse avoir lie chez les modernes et qui soit raisonnable, c'est celui q naît spontanément de la sublimité et de l'excellence des doc trines. Quand la science est arrivée à une certaine profondeu elle devient naturellement le partage de quelques esprit d'élite; la foule en est exclue sans fraude ni violence; et cett exclusion est légitime, parce qu'elle dérive de la nature de choses; elle est utile, parce qu'il n'y a que les esprits exce lents qui puissent atteindre le plus haut point du savoir, e ils sont toujours en petit nombre. Tel est l'acroamatisme légitime auquel le clergé catholique doit aspirer, et qu'il doit rechercher, pour recouvrer son ancienne dignité. Il faut qu'il s'applique à être de nouveau l'*aristocratie élective de la science idéale*, en la cultivant avec tant de soin et de bonheur, que les amis de l'étude le reconnaissent et le révèrent comme leur maître. Il sera facile d'arriver à ce but, en choisissant les meilleurs esprits, en leur imprimant la direction et en leur donnant les moyens nécessaires pour l'obtenir. Dans le moyen-âge, le savoir était le patrimoine du sacerdoce. Au commencement de l'époque moderne, il perdit cette noble

prérogative, et la culture de la philosophie lui fut enlevée par les laïques. Ce qui arriva, parce que ceux qui la cultivaient d'abord avaient laissé refroidir leur zèle; parce que l'activité, et par conséquent la supériorité du génie, avaient passé du sanctuaire dans les académies et les universités. Il serait temps maintenant que les clercs reprissent le bien qui leur appartient en propre, et qu'ils fissent en sorte de recouvrer le trésor sacré possédé par leurs prédécesseurs. Le chemin est court et facile, s'ils veulent le prendre. Le seul moyen de dominer dans une science, c'est de l'enrichir de nouvelles et notables acquisitions. Voulez-vous passer pour les maîtres et les possesseurs de la doctrine idéale, cultivez-la comme vous le devez, faites-la marcher, conduisez-la à sa perfection, en vous montrant par le fait même dignes et capables d'en avoir la direction, et vous en serez les chefs respectés de tous. Tout philosophe reconnaîtra votre domination, parce qu'elle sera raisonnable et légitime. Faites en sorte que les séculiers soient forcés de recourir à vous, pour arriver aux sources les plus abondantes et les plus pures de cette science, qui est la première de toutes les sciences humaines, et sans violence, sans artifices, sans combat, sans vous mêler dans les choses profanes, vous serez encore une fois les restaurateurs de la civilisation, les guides et les chefs de la société moderne.

Qu'on ne le conclue pas de mes paroles; je ne demande pas pour le clergé certains priviléges qui lui furent autrefois accordés en raison du cours nécessaire des choses et de la barbarie du temps; je ne réunis pas ma voix à celle de certains conseillers imprudents qui voudraient renouveler en ce point les institutions du moyen-âge. Ce vœu serait absurde et ridicule, et je ne désire aucunement encourir l'une ou l'autre de ces deux notes. Je gémis au contraire, de ce que par ses œuvres, le siècle ne s'étudie pas à rendre de telles prétentions plus impossibles encore et plus dignes de risée; car si je considère la manière dont on étudie aujourd'hui les plus

nobles sciences, il ne me paraît pas que les laïques soient très-jaloux et très-désireux d'en conserver le domaine, et d'empêcher qu'il soit usurpé par les autres. J'en gémis beaucoup, loin d'y trouver un sujet de me réjouir; je gémis de voir la philosophie déchue, languissante, expirante, et malmenée ou négligée par la plus grande partie de ceux qui la cultivent maintenant. Je voudrais que pour la ranimer, ceux qui la voient languir sous leurs yeux et mourir entre leurs mains, s'aperçussent qu'ils ont abandonné la véritable route, et qu'ils se missent courageusement à en prendre une meilleure. Je voudrais qu'une lutte pleine de profit, une noble émulation, s'excitât entre les clercs et les laïques, et que chacun des deux corps s'efforçât de l'emporter sur l'autre, dans la restauration et l'accroissement du noble et précieux capital de l'esprit. Aussi, si je consacre ma faible voix à presser le sacerdoce d'unir la science humaine à la science divine, je ne crois pas moins opportun d'animer ceux qui vivent dans le siècle à raviver par la religion les études philosophiques. L'hérésie religieuse créa en Europe une hétérodoxie rationnelle qui aboutit au sensualisme anglo-français, au panthéisme allemand, et à cet éclectisme dont le singulier privilége est d'embrasser les deux autres erreurs, et de n'exclure de ses théories que la vérité. Telle fut en grande partie l'œuvre des laïques : c'est à eux qu'il appartient de réparer le mal qu'ils ont commis, maintenant qu'ils sont forcés de le reconnaître, et qu'ils en goûtent les fruits amers. Mais, pour y réussir, il ne faut point de ces palliatifs, de ces réformes superficielles qui, s'arrêtant à l'écorce, ne servent ni ne durent : il faut pénétrer jusqu'au cœur, et, d'une main intrépide, couper le mal jusque dans ses racines. La rébellion contre l'autorité supréme ruina le savoir spéculatif : l'obéissance à cette même autorité peut seule le faire revivre. Pourquoi donc ne commencerait-on pas une nouvelle ère rationnelle, sous la souveraineté intellectuelle de l'Eglise? La science

de l'Idée est tout à la fois subjective et objective; elle est l'œuvre du génie humain et de la vérité idéale. Comme appartenant au sujet, elle est le produit de l'esprit; comme fondée sur l'objet, elle est une réalité présente à l'esprit, qui en est simple spectateur. Mais cette perspective naturelle ne peut être représentée par la pensée qu'au moyen d'un principe extrinsèque qui mette en acte la faculté spéculative; ce moyen, c'est la religion, qui féconde la capacité philosophique de deux manières, se rapporte à la fois au sujet et à l'objet. L'une est la parole, interprète de la vérité; l'autre est l'habitude de la foi religieuse et chrétienne. Descartes voulut fonder la philosophie sur l'incrédulité; mais il ne remarqua pas que l'incrédulité absolue est impossible à l'homme, et surtout à qui veut être philosophe, et que toute son œuvre se réduisait à changer la foi à des vérités inébranlables pour la crédulité à des chimères. La grande erreur de la science moderne consiste à vouloir fonder la religion sur la philosophie, au lieu de faire le contraire; à vouloir intervertir l'ordre immuable des choses, et faire du toit les fondements de l'édifice. Mais toutes les forces du génie humain ne sauraient suffire à la folle entreprise de ces nouveaux Titans, qui, pour enlever à l'Idée sa souveraineté légitime, défient le ciel, comme ceux d'autrefois, et déclarent la guerre aux étoiles. Hégel prétend que la religion a péri dans des conflits antérieurs, et qu'il appartient à la philosophie de la faire renaître. Mais si la religion était véritablement morte, Dieu seul pourrait la ressusciter par un miracle. Ce que l'on veut mettre à sa place, est un frêle et misérable fantôme, et ne peut rien être autre chose. C'est une insigne folie que de vouloir refaire le christianisme; fait et donné de Dieu, il ne peut être que reçu par les hommes. L'Eglise est la société divine, intermédiaire de ce don céleste pour tout individu; celui qui ne veut point entrer dans cette voie et qui veut se fabriquer

une religion de ses propres mains, arrive à l'impiété; mais dans cette œuvre d'extermination, il ne peut pas même se glorifier de toucher au terme de prédilection de l'orgueil et de ne croire à rien, car il est forcé de choisir entre les rêves de son cerveau. Telle est encore la condition de l'athée et du sceptique; ils adoptent volontiers d'obscurs et d'absurdes symboles, quand ils invoquent l'évidence contre les mystères chrétiens. Je ne connais pas de rêveurs plus intrépides que les rationalistes modernes. Ils se moquent de la foi catholique, et ils adoptent des systèmes bâtis en l'air, qui seraient beaucoup plus méritoires que la foi chrétienne, s'il y avait de la vertu à croire aux rêveries d'un poète ou aux hallucinations d'un malade. Mais croient-ils véritablement? Pouvons-nous nous persuader qu'un esprit sensé donne un plein assentiment aux vaines abstractions et au délire des panthéistes? Qui pourrait accorder une foi vive à ces profanes trinités rationnelles, à ces christologies qui feraient rire, si l'on pouvait rire d'un effroyable sacrilége? qui pourrait, encore un coup, leur accorder cette foi qui règne sur les puissances de l'âme, et qui inspire la vertu et le martyre? Comment un homme sensé pourrait être prêt à répandre son sang pour *le développement de l'Idée*, pour *l'identité du sujet et de l'objet*, pour *la pensée vide*, pour *le rien absolu* et autres choses semblables que l'on voudrait substituer aux principaux dogmes de la religion (19)? En vérité, si je croyais à la foi de ces étranges croyants, je me regarderais comme plus crédule qu'eux. La vérité est que toutes ces nouveautés sont autant de jeux d'esprit ingénieux, de fictions poétiques, d'édifices bâtis dans l'esprit, dans lesquels leurs auteurs se complaisent, non parce qu'ils sont vrais, mais parce qu'ils sont leurs créatures. Substituer des rêves à la vérité, et une faible et impuissante crédulité à la ferveur agissante et aux merveilles de la foi catholique, c'est donc le seul gain dont puissent se vanter les rationalistes (20).

Depuis Hégel, aucun homme de renommée n'a paru, que je sache, chez les philosophes allemands, et si nous voulons nous en rapporter à Odoard Gans, le cours de la philosophie est fini, le cercle dans lequel peut s'étendre l'esprit humain est complet. Hégel prétendait de plus que son système est la philosophie absolue, et qu'il a dressé les colonnes d'Hercule du génie, au-delà desquelles il ne pourrait passer. Il n'y a rien de plus raisonnable dans l'opinion des éclectiques français, qui s'imaginent que la philosophie doit vivre désormais en recueillant et en retravaillant les anciennes données. Il y a toutefois du vrai dans ces singuliers sentiments : c'est que la philosophie hétérodoxe, fille de Luther et de Descartes, est morte sans remède, et que, de l'aveu même de ses fauteurs, le cycle du protestantisme et du psychologisme est entièrement fermé. La philosophie est morte, puisqu'elle n'est plus capable de progrès ultérieurs, et que les promesses magnifiques d'un rationalisme licencieux se réduisent à confesser et à prouver par les effets sa propre impuissance. Il ne faut pas croire cependant que trois siècles d'égarement aient été inutiles ; car ils seront pour la postérité comme une longue et authentique expérience servant à démontrer, même aux moins clairvoyants, *l'impossibilité de créer une philosophie autonome, et une religion indépendante de l'Eglise* (21). Et comme cette douloureuse expérience est déjà trop longue, et qu'elle pèse d'une manière incroyable sur toute l'Europe, nos contemporains devraient enfin ouvrir les yeux et en profiter. Le temps est d'autant plus favorable pour commencer une nouvelle ère philosophique, que celle-ci sera suivie d'une nouvelle ère politique. Car, de même que l'union de la philosophie avec la vraie religion est le seul principe propre à féconder les génies devenus stériles, et à renouveler les sciences spéculatives ; ainsi, l'alliance de la capacité élective avec la souveraineté inviolable et divine, est le seul principe qui puisse

ranimer la civilisation et établir la vraie liberté des peuples. Le bonheur futur du monde dépend de l'admission universelle de cette maxime : *La philosophie et la liberté des nations doivent partir d'un principe supérieur et divin*, *et non de la seule raison, ni de la seule volonté des individus*. Je n'espère donc point en vain, ce me semble, que ceux dont le regard pénètre dans l'avenir, mettront la main à cette partie de l'œuvre qui dépend de la volonté et du pouvoir des individus. La fausse philosophie est étouffée dans toute l'Europe, le champ est libre pour restaurer la vérité. L'entreprise est noble et grande, et les génies robustes sont appelés par la Providence à la commencer.

Si je tourne les yeux vers les nations de l'Europe, et que je cherche parmi elles celle qui est le mieux disposée pour cette restauration philosophique, je trouve que pour ce point encore, je dois me réjouir d'être né Italien. Il n'est pas probable que la science renaisse dans les lieux où elle périt naguère faute des conditions vitales, et où l'on voit encore les traces récentes de sa mort. Si je considère tous les autres pays, je n'en vois aucun qui soit, autant que l'Italie, propre à ressusciter par la philosophie la gloire de nos aïeux. Et qui pourrait douter qu'elle le puisse, en le voulant? Les premières écoles de la philosophie grecque ne fleurirent-elles pas dans son sein? Parménide, Zénon, Empédocle, ne furent-ils pas Italiens? La sagesse pythagoricienne ne fut-elle pas créée, cultivée, conduite à la perfection dans la plus belle partie de la péninsule italienne? L'Europe ne lui doit-elle pas Anselme, Bonaventure et Thomas, les trois plus illustres penseurs du moyen-âge? Ne produisit-elle pas dans Ficin, Bruno et Campanella, les prémices de la philosophie moderne? Ne montre-t-elle pas dans Alighieri, dans Vinci, dans Buonarotti, dans Machiavel et dans Galilée, tout ce que peut le génie spéculatif des Italiens, toutes les fois qu'il s'applique aux œuvres de l'imagination, aux études de

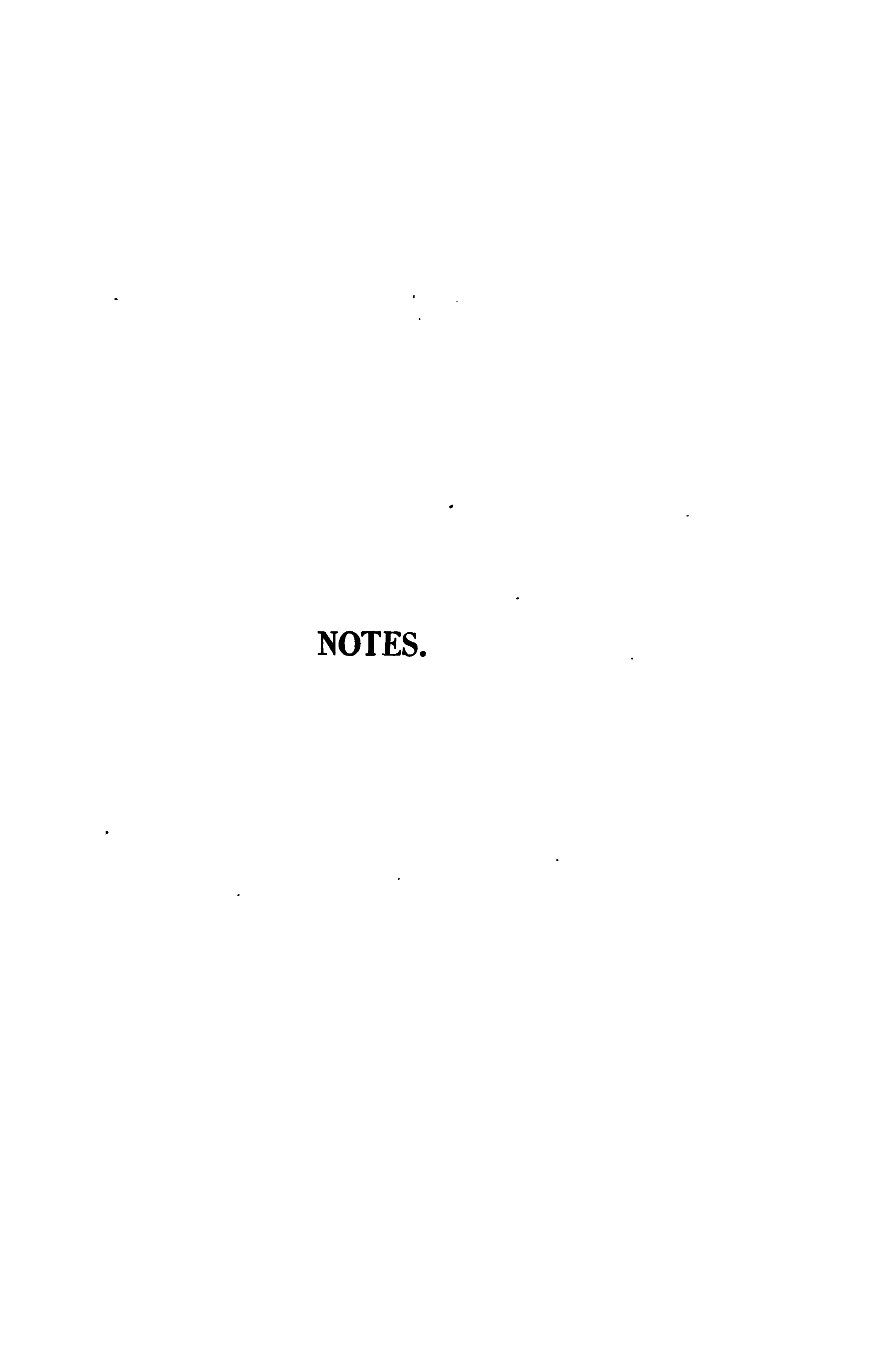
la vie politique, aux recherches mathématiques et physiques? Ne donna-t-elle pas enfin le jour à ce merveilleux Vico? Et certainement les grandes qualités requises pour cultiver la philosophie, ne manquent pas aux Italiens. Il y en a quelques-unes peut-être qui sont supérieures chez les autres nations, mais aucune nation mieux que la nôtre ne les a toutes réunies avec un plus juste tempérament et plus d'harmonie. Les Italiens sont aussi propres à étudier qu'à agir, à la spéculation qu'à l'action, à la vie intérieure qu'à la vie extérieure. Ils réussissent dans l'analyse comme dans la synthèse; ils sont habiles dans l'observation et l'expérience comme dans le raisonnement et la déduction. Chez eux, la profondeur ne porte point préjudice à la clarté, ni l'imagination à la raison; ils réunissent par conséquent à la faculté de contempler les idées, le talent nécessaire pour les exprimer, les montrer sous des formes vives, belles, bien profilées et en relief. Pour former l'excellent philosophe, ces qualités doivent être réunies et sagement tempérées. Et quoique l'Italie soit grandement déchue de sa splendeur première, elle témoigne dans les sciences, qu'elle n'a point entièrement oublié son antique gloire, et elle fait voir de quoi elle serait capable, si sa condition politique s'améliorait. Dans cette décadence universelle des sciences spéculatives, on remarque quelques illustres Italiens à la tête du petit nombre de ceux qui les cultivent encore, et qui s'efforcent de les maintenir en honneur. Chez nous, le vénérable Galuppi a fait seul, et mieux, et d'une manière plus sensée, ce que les éclectiques ont fait en France, en bannissant les impures doctrines du sensualisme. La psychologie doit beaucoup de découvertes nouvelles à Antoine Rosmini, lumière du clergé italien, qui prouve par les faits comment le génie spéculatif peut être sagement dirigé vers la religion. Terenzio Mamiani rappela le souvenir de nos anciens sages; il ramena la science du droit aux sources pures du

platonisme ; il revêtit la philosophie d'une forme élégante et polie ; il donna un utile exemple aux jeunes gens, et une leçon tacite à ceux qui croient faire avancer les sciences en y introduisant la barbarie. Je passe sous silence d'autres noms dignes de louanges, et dont mon éloignement de ma patrie m'empêche de connaître autre chose que la renommée. Ceux que je viens de citer suffisent pour démontrer que si l'Italie est politiquement malade et décrépite, elle n'a pas pour cela vu disparaître du milieu d'elle toute force d'âme et de génie ; que les Italiens se chargent donc de la glorieuse entreprise de restaurer la philosophie, en la ramenant vers son principe véritable. C'est là ce qui manque à l'Italie, ce qui manque à l'Europe, et jusqu'à ce qu'on l'ait accompli, que personne n'attende de fruits abondants du génie le plus brillant, de la volonté la plus forte. Car, quand le sentier nous égare, il n'y a plus moyen d'arriver au terme. Or, les Italiens n'ont pas besoin de chercher la voie qui conduit à la vérité ; il suffit qu'ils ouvrent les yeux et qu'ils contemplent le soleil qui brille sur leurs têtes. Cette Idée, règle et fondement de toute sagesse, a placé dans l'Italie sa demeure visible et perpétuelle. Là est le cœur de son vaste empire ; de là partent ces oracles qui obtiennent du monde catholique, admiration et respect. Là est le siége de cette foi qui, dans un siècle frivole et efféminé, renouvelle encore la gloire antique de l'héroïsme et du martyre. Et les Italiens se montreraient insouciants et indignes de ce grand privilége? Et quand je parle des Italiens, je n'entends pas le vulgaire lettré, ces flasques et ineptes générations : je parle de ceux qui, par la grandeur et la liberté du génie, par la noblesse de leurs sentiments, sont capables de tenter la glorieuse entreprise. Quant au bas peuple des intelligences, je sais que les exhortations et les cris sont perdus près de lui ; je sais qu'il lui appartient d'être esclave de la coutume, et de se laisser entraîner au torrent, tout en croyant le dominer. Ils crient liberté, et ils

sont esclaves des plus puériles opinions et des préoccupations les moins raisonnables! Ils accusent de simplicité ceux qui croient à une religion aussi ancienne que le monde, et eux, ils adoptent une opinion d'hier, qui mourra demain, ils ajoutent foi à tous les caprices de la mode! Ils crient progrès, et ils ressuscitent de vieilles erreurs, qui n'ont ni le mérite de la nouveauté, ni celui d'une antiquité respectable! Ils crient patrie! et ils insultent à celui qui honore le plus la patrie, qui est adoré par les peuples, et surtout par cette classe infortunée qu'ils se vantent de chérir, et à qui ils voudraient ravir sa consolation la plus efficace dans les peines de la vie, l'unique soulagement dans les maux et les terreurs de la mort! Ils crient Italie! et quand les étrangers la foulent aux pieds et profanent ce qu'elle a de plus saint, ils se joignent aux profanateurs, et se font les complices de leur démence! Il n'y a pas longtemps qu'un prêtre français, violant la foi solennellement jurée sur les autels, blâma l'Eglise dans son chef vénérable, maudit la religion de l'Italie, qui est celle de l'univers, et il se trouve des Italiens (ô honte!) qui font écho à ces sacriléges fureurs et qui applaudissent à ces blasphèmes [1]. Ces nouveaux Camilles accorderaient à Brennus l'honneur du triomphe, et lui ouvriraient, s'ils le pouvaient, les portes du Capitole. Je cite cet exemple, parce que le scandale est grand : je pourrais en citer beaucoup d'autres, et je ne parle pas aux seuls croyants, mais à tout ami sincère de la patrie. Il ne s'agit point seulement ici de piété et de religion ; il s'agit de l'honneur de la

1 En parlant ainsi d'un auteur vivant, je ne crois pas sortir des bornes de la modération, de la décence et de la justice, car il s'agit du plus énorme scandale dont notre siècle ait été témoin. Je déclare cependant que je ne prétends faire aucun tort aux qualités privées d'un homme qui en a beaucoup d'estimables ; parmi ces qualités il faut compter surtout, comme dignes de louanges, la charité pour les malheureux, la haine de l'oppression et de l'injustice, et la générosité de caractère.

patrie, de gloire et de dignité nationale; il s'agit de la majesté et des cheveux blancs du premier citoyen de l'Italie, respectés même des hérétiques et des infidèles, et indignement foulés aux pieds, aux applaudissements de ses compatriotes et de ses enfants! Consolons-nous dans l'espoir que ces honteuses actions seront rares; car si elles se multipliaient, elle nous rendraient odieux et ridicules aux yeux de tout l'univers. Que tous les bons Italiens se pressent donc autour de cet étendard, le plus glorieux pour leur nation; les croyants, comme autour d'un signe d'espérance et de salut; ceux qui ne croient pas, mais qui ne détestent pas la foi, (et aucun homme de bien ne peut la détester), comme auprès d'une bannière d'unité nationale, comme auprès de l'unique gloire qui ait survécu à nos anciennes gloires, comme auprès du seul objet qui rende encore notre pays vénérable au monde entier. L'unité religieuse réunira les esprits, l'excellence des doctrines conquerra les âmes dociles à la vérité, ranimera les génies et les études; un seul amour, une seule espérance confondra toutes les classes des citoyens. Le savoir et la concorde, en augmentant la civilisation, amélioreront les mœurs, rafraîchiront, rajeuniront les cœurs, vaincront la fatalité de la violence et de l'infortune; et dans un temps qui n'est pas éloigné, les Italiens apprendront une seconde fois au monde, par leur exemple, que l'Idée, qui fonde les peuples et qui les instruit, peut aussi les ramener à une vie nouvelle.



NOTES.

NOTES.

—

NOTE 1, P. 16.

Sur le fait de Babel.

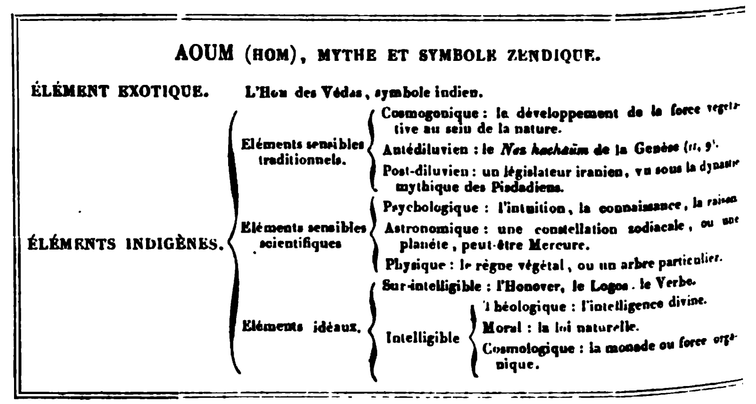
On s'étonnera peut-être de me voir souvent parler du récit de Moïse sur Babel et sur la confusion des langues, comme si dans la Genèse il s'agissait d'un fait, et non pas d'un mythe. Je sais bien que la mode se prononce aujourd'hui pour le mythe; mais sachez aussi, cher lecteur, que dans ces matières, et dans tout ce qui concerne la science de la vérité, je ne me crois nullement obligé à subir les lois de la mode. A parler en général, je préfère même en ce point les antiquités, ou, si l'on veut, les antiquailles aux choses modernes; et je ne crois pas avoir tort. Je ne pense pas davantage que la nouveauté en souffre. En effet, aujourd'hui que tous les écrivains offrent au lecteur les mêmes pâtures à dévorer, il me fallait opter entre des mets déjà présentés; or, j'ai trouvé plus savoureux et plus confortables les mets de l'antiquité que les ragoûts servis d'hier. Bien que de date fort récente, ces derniers ne laissent pas d'être déjà enfumés, aigres et plus gâtés que ceux des siècles d'autrefois. Ainsi les pyramides de l'Egypte ont maintenant beaucoup plus de fraîcheur que les nippes d'il y a dix ans, enfouies chez le fripier. Cette manie des symboles et des mythes bibliques, importée de Berlin à Paris, et expédiée de là avec la rapidité de la poste dans les villes du reste de l'Europe, doit faire sourire ceux qui n'aspirent pas à faire rire d'eux-mêmes les hommes d'une époque qui peut-être n'est pas fort éloignée. Mais ce qui est une solennelle folie, c'est de donner le nom de mythes à des faits qui, comme le grand évènement de Babel, loin d'être accessoires et isolés, ont la plus haute gravité, se rattachent logiquement aux évènements antérieurs et subséquents, et sont les

prémisses et comme la clef de toute l'histoire. Pour juger de l'importance historique de celui que j'allègue ici, consultez les savantes leçons de Nicolas Wisemann [1].

NOTE 2, P. 67.

Du syncrétisme des faux cultes. Aoum, mythe et symbole zendiques.

Les éléments de l'exotérisme sont mythiques et symboliques. Les uns et les autres sont exotiques et indigènes, idéaux et sensibles. Les éléments sensibles se divisent en antiques ou traditionnels, et en scientifiques ou actuels. Les traditionnels se subdivisent en cosmogoniques et historiques, et ces derniers sont antédiluviens et post-diluviens. Les éléments scientifiques se subdivisent en psychologiques ou internes, et en astronomiques et physiques, c'est-à-dire, concernant les éléments et les diverses parties de la nature terrestre. Les éléments idéaux sont intelligibles et sur-intelligibles; les uns et les autres se sousdivisent en théologiques, moraux et cosmologiques. Or, on ne trouve presque pas un mythe ou un symbole ancien qui ne comprenne plusieurs de ces éléments, et beaucoup renferment la plupart d'entre eux. Donnons un exemple.



AOUM (HOM), MYTHE ET SYMBOLE ZENDIQUE.

ÉLÉMENT EXOTIQUE.	L'Hom des Védas, symbole indien.		
ÉLÉMENTS INDIGÈNES.	Eléments sensibles traditionnels.	Cosmogonique : la développement de la force végétative au sein de la nature.	
		Antédiluvien : le *Nes hachaïm* de la Genèse (II, 9).	
		Post-diluvien : un législateur iranien, vu sous la dynastie mythique des Pisdadiens.	
	Eléments sensibles scientifiques	Psychologique : l'intuition, la connaissance, la raison	
		Astronomique : une constellation zodiacale, ou une planète, peut-être Mercure.	
		Physique : le règne végétal, ou un arbre particulier.	
	Eléments idéaux.	Sur-intelligible : l'Honover, le Logos. le Verbe.	
		Intelligible	Théologique : l'intelligence divine.
			Moral : la loi naturelle.
			Cosmologique : la monade ou force organique.

1 *Twelve lect. on the connex. betw. science and revel. relig* London, 1836, l. 2, p. 67-142.

Toutes ces allusions du mythe symbolique des Perses paraissent basées plus ou moins clairement sur le texte des livres zendiques, à l'exception seulement de l'allusion astronomique, que j'avoue être purement conjecturale. Je l'ai placée ici pour compléter le tableau du syncrétisme dont je parle dans le texte, et je me suis proposé d'en éclaircir le concept par un exemple, plutôt que de l'appliquer d'après les règles de la critique à un cas particulier. Au reste, que d'ailleurs le mythe d'Aoum ait aussi une valeur astronomique, je le regarde comme probable, pour plusieurs raisons qui ne trouveraient pas ici leur place. Je dirai seulement qu'il ne doit pas paraître invraisemblable aux hommes versés dans l'étude des mythologies antiques, qu'un emblême ancien et multiforme comme celui d'Aoum se rattache au sabéisme très-ancien des peuples iraniques. J'ai indiqué Mercure à cause des nombreuses analogies d'Aoum avec Hermès et Bouddha, analogies déjà remarquées par Creuzer. Et peu importe qu'à ces planètes puisse se rapporter un des sept Amschaspands, ou Venant, un des Izèdes. Car, outre que cette opinion de Rhode est peut-être plus ingénieuse que fondée en raison, chacun sait l'usage des Orientaux, qui accumulent les formes allégoriques sur un même sujet. L'iranisme même donne de cet usage de nombreux exemples, dont plusieurs appartiennent précisément à la mythographie astronomique. Sur la valeur astronomique d'Aoum ou Hom, voyez Guigniaut (*Relig. de l'antiq., de Creuzer,* tom. I, part. 2, p.713, not.)

NOTE 3, P. 84.

Dans les cultes barbares, l'Idée est exclue de la religion et non pas de la science humaine.

Le sensisme en philosophie, le polythéisme et l'idolatrie en religion, procèdent des mêmes principes; ils ont pour cause non-seulement la corruption du cœur, mais encore cette impuissance morale où se trouve placée l'âme humaine de s'élever des existences à l'Etre pur, et de subordonner la sensibilité à la raison. En effet, remarquons-le, dans presque tous les sys-

tèmes du polythéisme, sans en excepter les plus barbares, tel que le culte des fétiches, la notion du Dieu suprême n'est jamais entièrement éteinte; souvent, il est vrai, le culte de Dieu en est effacé; mais l'Idée qui reluit toujours par l'intuition dans la réflexion, n'est écartée que de la *religion*, c'est-à-dire, de l'obéissance libre, intérieure et extérieure de l'homme. Et cela augmente sa faute, parce que l'impiété s'ajoute à la cécité de l'idolatrie et à la superstition. A parler en général, il en est exactement de même des sensualistes et des athées.

NOTE 4, P. 85.

L'anthropomorphisme est le psychologisme exotérique.

Cicéron se plaint de ce qu'Homère a fait les dieux à l'image de l'homme, et non pas le contraire. Il ne s'en serait pas étonné s'il avait connu la corruption primitive, c'est-à-dire, la chute de l'existence et son éloignement de l'Etre, qui font qu'elle est portée à transformer l'Etre en elle-même, plutôt qu'à se transformer elle-même en l'Etre, autant que cela lui est possible. L'anthropomorphisme et les demi-dieux étaient inévitables dans le paganisme. En effet, comme tout faux système de philosophie et de religion, le paganisme est essentiellement psychologiste; et le polythéisme anthropomorphique et héroïque n'est qu'un psychologisme exotérique, comme la fausse philosophie en vogue de nos jours est un polythéisme acroamatique.

NOTE 5, P. 96.

Du panthéisme d'Ulric Zwingle.

Qu'il y ait parenté entre le protestantisme et le panthéisme, c'est ce que prouvent non-seulement le panthéisme allemand de nos jours, production propre à l'Allemagne acatholique, mais encore les doctrines des premiers Réformateurs elles-mêmes; et il ne faut pas s'en étonner, puisque l'essence de l'hétérodoxie

consiste dans l'idée panthéistique. Luther, Calvin, et presque tous les réformateurs hétérodoxes plus anciens furent fatalistes, et le fatalisme, qui se rapproche beaucoup du panthéisme, en est de plus logiquement inséparable. Si les deux maîtres les plus illustres de l'hérésie, plutôt théologiens que philosophes, ne professèrent pas expressément le panthéisme, Ulric Zwingle, qui occupe le troisième rang, ne laisse rien à désirer en ce point. Voici un passage tiré de son traité sur la Providence : « Quæ » tamen creata dicitur, cum omnis virtus numinis virtus sit, » nec enim quidquam est, quod non ex illo, in illo et per illud, » imo illud sit, creata, inquam, virtus dicitur, eo quod in » novo subiecto, et nova specie, universalis aut generalis ista » virtus exhibetur. Testes sunt Moses, Paulus, Plato, Seneca. » Afin que le lecteur ne puisse pas croire qu'il ne s'agit ici que de l'universalité de Dieu comme Etre absolu et Cause première, mettons sous ses yeux cet autre texte : « Cum autem infinitum, » quod res est, ideo dicatur quod essentia et existentia infi- » nitum sit, jam constat extra infinitum hoc Esse nullum esse » posse..... Cum igitur unum ac solum, infinitum sit, necesse » est præter hoc nihil esse [1]. » Comme je n'ai pas sous la main les œuvres de Zwingle, j'ai pris ces citations dans Mœhler. Cet auteur observe que « une erreur avec laquelle le protestan- » tisme a une conformité qu'on ne peut méconnaître, c'est le » panthéisme idéaliste qui, durant tout le moyen-âge, ne fit » pas moins de ravages que le dualisme des Gnostiques et des » Manichéens. Ici se présentent Amauri de Chartres, et son dis- » ciple David de Dinant, les Bisoches, les Dollards, les Béghards, » les Frères et les Sœurs de l'esprit libre, ainsi que beaucoup » d'autres. L'unité et l'universalité de toutes choses, la néces- » sité absolue de tout ce qui arrive, et du mal, par conséquent; » l'homme enchaîné par les décrets de la Providence, le fidèle » affranchi de la loi morale, enfin la certitude infaillible du » salut (ici le retour de l'homme à Dieu, son absorption en lui,

1 *Ap.* MOEHLER, *symb.*, *trad. par Lachat*, liv. 1, ch. 2, § 27. Bruxelles, 1836, tom. 1, p. 224, 225, not.

» erreur qui se trouve nécessairement dans le panthéisme), » telles étaient les erreurs enseignées par ces différents sec- » taires [1]. » Venant ensuite à parler en particulier de la doctrine de Zwingle : « Voici les idées fondamentales de son écrit sur la » Providence : ou une force quelconque est éternelle, ou bien » elle a reçu l'existence. Or, dans la première hypothèse, elle » est Dieu même ; dans la seconde, elle est créée par Dieu ; mais » que suit-il de là ? c'est que tout est Dieu, car être créé par » Dieu, c'est être un écoulement de sa toute-puissance : tout » ce qui existe est de lui, en lui et par lui : tout ce qui est, *est* » *lui-même*. Ainsi toute force créée n'est que la manifestation » subjective de la force universelle. L'idée de force dans un » être contingent implique contradiction, puisqu'alors cet être » serait tout à la fois créé et incréé. Donc vouloir être libre, » c'est se faire à soi-même son propre Dieu ; donc la doctrine » de la liberté conduit à la divinisation de l'homme, et à la plu- » ralité des dieux, par conséquent. L'attribut *liberté* et le sujet » *créature* se heurtent de front..... Notre auteur revient sur la » notion de force créée, et dit : Tout ce qui existe est l'exis- » tence de Dieu, tout ce qui est, est Dieu même ; car autrement » il y aurait quelque chose hors de l'être des êtres, conséquence » subversive de son immensité. Pour rendre ces idées acces- » sibles au landgrave de Hesse, il fait cette comparaison : » Comme les plantes et les animaux sortent de la terre et re- » tournent dans son sein, de même en est-il de toutes choses » par rapport à Dieu. Enfin notre doctrine, poursuit le Réfor- » mateur, jette une vive lumière sur le dogme de l'immorta- » lité de l'âme ; car elle montre que rien ne peut cesser d'exis- » ter, que tout rentre dans l'Etre universel. De même aussi la » philosophie de Pythagore, dit-il en finissant, n'est pas dé- » nuée de tout fondement, elle renferme même un sens très- » vrai [2]. »

1 *Ap.* MOEHLER, *symb., trad. par Lachat*, liv. I, chap. 3, § 27. Bruxelles, 1836, tom. I, p. 222, 223.

2 *Loc. cit.*, p. 224, 225, 226.

NOTE 6, P. 97.

Passages de Spinosa conformes aux doctrines du rationalisme théologique.

En niant la création, le panthéisme doit nécessairement nier le surnaturel, et par là même le miracle. Aussi le rationalisme théologique en est-il inséparable; témoin l'Allemagne. Le fondateur du second système, ainsi que nous l'avons remarqué ailleurs [1], fut le restaurateur moderne du premier, et il en porta les doctrines à un degré de perfection inconnu jusqu'à lui. « Omnia, dit Spinosa, per Dei potentiam facta sunt. Imo quia » naturæ potentia nulla est nisi ipsa Dei potentia, certum est » nos eatenus Dei potentiam non intelligere, quatenus causas » naturales ignoramus, adeoque stulte ad eandem Dei potentiam » recurritur, quando rei alicujus causam naturalem, hoc est ip- » sam Dei potentiam ignoramus [2]. » Et plus loin : « Alio loco » jam ostendimus leges naturæ universales, secundum quas om- » nia fiunt et determinantur, nihil esse nisi Dei æterna decreta, » quæ semper æternam veritatem et necessitatem involvunt. » Sive igitur dicamus omnia secundum leges naturæ fieri, sive » ex Dei decreto et directione ordinari, idem dicimus. Deinde » quia rerum omnium naturalium potentia, nihil est nisi ipsa » Dei potentia, per quam solam omnia fiunt et determinantur; » hinc sequitur quidquid homo, qui etiam pars est naturæ, sibi » in auxilium, ad suum esse conservandum parat, vel quidquid » natura, ipso nihil operante, ipsi offert, id omne sibi a sola » divina potentia oblatum esse, vel quatenus per humanam na- » turam agit, vel per res extra humanam naturam. Quidquid » itaque natura humana ex sola sua potentia præstare potest » ad suum esse conservandum, id Dei auxilium internum, et » quidquid præterea ex potentia causarum externarum in ipsius » utile cadit, id Dei auxilium externum merito vocare possumus. » Atque ex his etiam facile colligitur, quid per Dei electionem » sit intelligendum, etc. [3]. »

1 *Teor. del sovran.*, not. 76, p. 442, 443.

2 *Tract. theol. pol.*, cap. 1. — Op., tom. 1, p. 171.

3 *Ibid.*, cap. 3, p. 192. Cons. cap. 6, p. 233, seq.

NOTE 7, P. 98.

Sur le psychologisme des hérétiques.

Quand les hérétiques se mêlent de philosopher, ils retrouvent presque toujours dans leurs spéculations leur hétérodoxie religieuse. Voilà pourquoi il est rare de rencontrer un chrétien acatholique qui soit bon philosophe. Et cela n'est pas surprenant. L'orthodoxie en philosophie repose sur le même principe que l'orthodoxie en religion. Ce serait une entreprise intéressante et nouvelle de rechercher les éléments philosophiques et hétérodoxes renfermés dans les doctrines des hérétiques les plus célèbres, et en particulier dans celles des Ariens. Considérée au point de vue philosophique, la doctrine de ceux-ci est un raffinement de celle des Gnostiques, et une espèce de panthéisme et d'émanatisme entés sur les dogmes chrétiens. Mais cette recherche nous mènerait trop loin. Je me contenterai ici de prendre un exemple plus facile, celui des Pélagiens. Pélage fut induit en erreur par la méthode psychologique. En effet, si vous admettez le fait du libre arbitre comme primitif, et que vous vouliez remonter de lui au concept de l'action divine, vous détruisez nécessairement l'omnipotence de cette action et l'efficacité de la grâce. Concevez au contraire le libre arbitre de l'homme comme un fait secondaire et comme un effet de l'acte créateur, loin de répugner à l'efficacité de l'action divine, il ne pourra plus se comprendre sans elle. En effet, au point de vue ontologique, rien n'est plus clair ni plus certain que cette proposition : *Dieu meut efficacement l'arbitre, sans le nécessiter, parce que l'arbitre subsiste en puissance et en acte, en tant qu'il est l'effet d'une création continuée.* En conséquence, si vous descendez de Dieu à l'homme, au lieu de remonter de l'homme à Dieu, le pélagianisme et toutes les erreurs de même sorte, loin de paraître plausibles, se montrent d'eux-mêmes absurdes. Je voudrais prier les théologiens qui

jetteront un coup d'œil sur mon livre, de prêter une attention spéciale à ce point si important, je veux dire à l'application de l'ontologisme aux sciences sacrées, qui furent souvent viciées par la méthode contraire. Je tiens en effet pour sûr que les doctrines religieuses, traitées par une méthode ontologique et sévère, arriveraient à une évidence, à une précision et à une efficacité bien supérieures à ce que l'on rencontre dans la plupart des livres modernes.

NOTE 8, P. 111.

Accord de la doctrine pélagienne avec le sensualisme, le psychologisme et le fatalisme.

De même que le sensualisme ou le rationalisme ordinaire est le psychologisme appliqué à l'intellect, ainsi le pélagianisme, pris dans sa plus grande généralité, est le psychologisme ou subjectivisme appliqué à la volonté humaine. Qu'est-ce en effet que l'action de Dieu sur l'arbitre, sinon l'intervention de l'Etre causant dans le cercle des sentiments et des volontés, comme l'Idée objective est l'intervention de l'Etre intelligible dans la sphère de la connaissance ? Et de même que dans la vie cognoscitive, l'Etre se manifeste comme intelligible et comme sur-intelligible, selon le double ordre de la nature et de la révélation, ainsi en arrive-t-il dans la vie active, où la prémotion divine est naturelle et surnaturelle; c'est sous ce second rapport qu'elle prend le nom de grâce. Le pélagianisme nie le double concours de Dieu dans la volonté humaine, comme le rationalisme ordinaire exclut de l'intellect l'intervention divine, et nie à la fois la divinité de l'intelligible et la réalité du sur-intelligible révélé. Ainsi l'on peut dire, en se servant d'une formule chrétienne, que ces deux systèmes nient l'influence naturelle et surnaturelle du Verbe et de l'Esprit sur l'homme. Ils sont donc ensemble une double hérésie philosophique

et théologique, et par leur connexion ils tendent à se rapprocher et se rapprochent en effet. On peut le voir, sous le rapport théologique, dans le système des Sociniens, des unitaires, et des rationalistes bibliques; et pour le côté philosophique, dans tous les systèmes les plus célèbres de la philosophie moderne, postérieurs à Malebranche. La formule générale de l'erreur, philosophiquement et théologiquement considérée, peut s'exprimer ainsi : cette erreur est *l'exclusion de l'Etre du cercle de l'existence, l'expulsion hors de l'âme humaine de Dieu, comme y résidant et comme agent naturel et surnaturel ;* c'est, en conséquence, un véritable athéisme; car, en bonne philosophie, nier Dieu ou le séparer des existences, et rendre celles-ci indépendantes de lui, c'est absolument la même chose.

La destinée des Pélagiens modernes ressemble à celle des rationalistes. En faisant dériver l'Idée de l'activité de l'esprit, et en proclamant l'autonomie de la raison humaine, ces derniers n'ont pas abattu le sensualisme, selon leur intention ; loin de là, ils l'ont simplement transformé, en introduisant une espèce de raison non différente de la sensibilité, parce qu'elle est relative et subjective comme elle ; aussi ne doit-il pas paraître étrange aujourd'hui d'avancer que *le rationalisme postérieur à Malebranche n'est autre chose qu'une transformation du sensualisme.* Et il a dû nécessairement en être ainsi, parce que n'y ayant pas de milieu entre l'Etre et l'existant, le créateur et la créature, il ne peut y en avoir entre l'Idée objective et la sensibilité subjective. Aussi, comme l'Idée fut séparée de l'Etre (tous les rationalistes modernes l'en séparent), elle dut nécessairement entrer dans la catégorie des sensibles. Poussés par la même fatalité, les Pélagiens, qui nient l'action divine sur le cœur de l'homme, sous prétexte de mettre à couvert et au large la liberté humaine, doivent logiquement arriver au fatalisme; car un arbitre qui n'est ni soutenu, ni mu, ni dirigé par Dieu, doit être soumis aux aiguillons psychologiques et aux sens; il doit nécessairement être passif plutôt qu'actif; il doit, en un mot, faire partie du sens lui-même, puisqu'il est soumis aux mêmes conditions. Chacun sait d'ailleurs que le sensualisme psychologique con-

duit au fatalisme; mais le psychologisme et le rationalisme modernes, étant un sensualisme pallié, doivent enfanter les mêmes conséquences pour la liberté. Au contraire, le véritable rationalisme, ontologique et objectif, met en sûreté la liberté de l'homme, en lui donnant pour principe et pour base l'Etre absolu; et il se rencontre avec cette antique et profonde donnée de la révélation, que la volonté humaine ne peut être dite vraiment libre, si elle n'est pas dans les mains de Dieu. En effet, y a-t-il rien de plus opposé à la nécessité que cette action divine qui resplendit à la raison humaine dans l'ordre naturel, et qui, dans le surnaturel, est l'âme du christianisme? Pour de cette action déduire la fatalité, il faut en altérer l'idée, faire de Dieu un agent semblable à l'homme, et professer la doctrine des anthropomorphites. Ainsi en est-il arrivé à Mahomet, à Wicleff, à Luther, à Zwingle, à Calvin, à Gomar, et autres sectaires: leur prédestination est fatale, parce qu'ils *conçoivent l'action de l'Etre comme celle des existences,* c'est-à-dire, au rebours de ce qu'elle est en réalité. Par sa vertu immanente et créatrice, l'Etre produit les existences; et il opère sur elles, comme principe intime, parce qu'il opère en les créant, et qu'il les excite, en secondant leur nature. Avec ses facultés, avec l'exercice qui les accompagne, cette nature est un effet continuel et immédiat de l'action créatrice. Ainsi l'on ne peut concevoir Dieu nécessitant l'arbitre, en le mouvant, sans supposer que l'Etre n'est point l'Etre, que sa manière d'opérer sur le créé est différente de sa manière de créer, que l'une contredit l'autre et la détruit. Que si une existence ne peut opérer sur les autres, sans en éteindre ou en diminuer la liberté, parce qu'elle opère comme principe extrinsèque, voyez si l'on peut rationnellement en conclure autant par rapport à l'Etre, et si l'impuissance des forces créées est applicable à la Cause absolue et créatrice.

Je noterai ici en passant qu'une partie des conséquences philosophiques de la doctrine pélagienne sont imputables au système de Louis Molina, de Suarez et d'autres théologiens modernes. Bien que l'Eglise ne l'ait pas encore condamnée, leur opinion a toujours été repoussée par les maîtres de grand

nom, comme contraire aux traditions chrétiennes et à l'économie de la religion. Si donc quelques hommes honorables l'ont professée et la professent encore, il faut croire qu'ils n'en aperçoivent pas les légitimes conséquences. Mais parmi ceux mêmes qui, mus par l'évidence de l'autorité, répudient le molinisme en théologie, il s'en trouve plusieurs qui, sans l'autorité, seraient disposés à l'embrasser en philosophie, et l'estiment plausible en tant que système philosophique. C'est là une très-grande erreur, car le molinisme n'est pas moins faux ni absurde en philosophie qu'en religion. Que si aujourd'hui un grand nombre croient le contraire, la cause en est dans l'excessive faiblesse et l'état superficiel où le psychologisme a conduit la philosophie actuelle. Et, comme les mauvais fruits nuisent souvent à l'arbre qui les porte, c'est en partie au molinisme régnant qu'il faut attribuer le déclin des sciences morales, et cette scandaleuse théologie de quelques écoles françaises, qui, après avoir attristé le monde par la fougue exorbitante d'un zèle superbe et ignorant, l'ont épouvanté ensuite par l'exemple d'une apostasie fameuse. Considéré philosophiquement, le molinisme est, comme le sensisme, un système puéril, superficiel, inepte à résoudre les objections mêmes en vue desquelles il fut fabriqué, également étranger à la véritable et solide science, et proportionné à cette philosophie d'enfant, qui effleure les objets sans jamais pénétrer au-delà de la première enveloppe. Il fait à l'égard de la volonté ce que fait le cartésianisme à l'égard de l'intellect, et il place dans l'âme humaine le premier principe de l'action, comme Descartes y place celui de la connaissance. Les doctrines de Molina et de Descartes sont en rapport, elles s'enchaînent, et ont besoin l'une de l'autre pour être complètes. La formule qui les exprime se réduit à dire que *l'homme est, à l'égard de lui-même, le principe de connaissance et d'action, la première vérité et le premier moteur, l'axiôme et la cause première*. Une telle doctrine, montée sur une logique vigoureuse, doit aboutir à l'athéisme, et par suite au scepticisme absolu. Et de même que le fatalisme divin de Spinosa est fils légitime du psychologisme

cartésien, pareillement le molinisme, en soustrayant la volonté de l'homme à l'action de la cause absolue, devrait logiquement enfanter un fatalisme humain ; conséquence capable de jeter ses fauteurs dans l'étonnement, mais conforme au triste privilége dont jouit l'erreur, de se combattre elle-même. Au reste, en attribuant de tels corollaires à ce système, je proteste hautement que je ne les impute à aucun de ses partisans, qui, loin de les approuver, les auraient en horreur, s'ils savaient les voir dans le principe qu'ils professent. J'en fais ici mention pour en tirer cette conclusion importante, que *pour maintenir intacts dans la théorie et dans la pratique les droits de la raison humaine, et fermer la porte au scepticisme et au fatalisme, il est nécessaire de subordonner dans la science et dans l'action l'âme de l'homme avec toutes ses facultés, à l'empire légitime et absolu de l'Idée.*

NOTE 9, P. 116.

Démonstration a priori *du sur-intelligible.*

L'Intelligible ne peut être pleinement intelligible qu'à lui-même; ainsi la parfaite intelligibilité ne regarde que la parfaite intelligence, c'est-à-dire, l'Etre lui-même.

L'intelligent et l'intelligible se compénètrent dans l'Etre, comme dans l'homme la pensée se pénètre elle-même.

L'intelligible est tel à l'égard de Dieu.

Mais l'intelligible divin est aussi intelligible pour l'homme, en vertu de l'acte créateur. L'intelligible divin devient humain, au moyen de la création.

Donc, entre l'intelligible divin et l'intelligible humain, il doit y avoir la même différence qu'entre l'Etre et les existences.

Cette différence constitue le sur-intelligible.

L'intelligible humain est une limitation, une négation partielle de l'intelligible divin. Le sur-intelligible est l'intelligible divin, en tant qu'il est exclu de l'intelligible humain.

» nation, nous montrer ses contours, qui sortent de la limite dé» terminée; ainsi, l'intelligence peut se connaître elle-même » et saisir ses limites; et il est inutile de recourir à une faculté » supérieure [1]. » L'objection est subtile, et elle est déduite du système psychologique de Rosmini. Selon celui-ci, l'intellect possède l'idée de l'être abstrait, comme une lumière innée, au moyen de laquelle il connaît les choses subsistantes, que lui fournit directement ou indirectement le sentiment. Mais je n'admets pas cette partie de la doctrine rosminienne, pour les raisons exposées en plusieurs endroits du présent écrit [2]. Je crois que l'élément inné de notre connaissance consiste, non pas dans l'idée abstraite et réfléchie de l'être possible, mais dans la perception intuitive de l'Etre concret et réel, à laquelle succède l'intuition de l'existant réel et concret. L'idée abstraite et réfléchie de l'Etre ne vient qu'après cette double connaissance. Or, la notion d'essence, contemporaine de celle des deux extrêmes de la formule, les précède logiquement, puisque le sur-intelligible est supérieur à l'intelligible. Je ne m'arrête pas sur ce point; je pense l'avoir éclairci dans le texte. Je dirai plus. Même dans le système rosminien, le sur-intelligible me paraît inexplicable, sans une faculté spéciale; et voici comme je le prouve. Le sur-intelligible objectivement considéré est l'essence réelle, c'est-à-dire, ce je ne sais quoi d'inexcogitable qui se trouve dans les objets. Cette essence, bien que cachée, nous paraît 1° comme concrète et réelle autant que les objets eux-mêmes, 2° comme spécifiquement distincte de l'intelligible qui y est contenu. Or, je le demande, l'idée de l'être possible renferme-t-elle ces deux propriétés? Elle exclut certainement la subsistance, puisque, selon Rosmini, elle procède du seul sentiment. Elle exclut aussi la qualité de sur-intelligible, puisque l'être est l'intelligibilité elle-même, et qu'on ne peut trouver dans la notion de l'être possible le fondement d'une différence spécifique quelconque. Mais l'idée de l'être *vue dans ses*

1 *Abbozzo di una istoria della teologia*. Torino, 1839, p. 89, 90, not.

2 Voir le chap. IV du premier livre, et la note 2 du second volume.

déterminations, nous montre ses contours, qui sortent des limites déterminées. J'y consens ; mais les contours de l'être expriment un pur possible, et ils ne peuvent pas plus que l'être même me donner l'idée d'une chose subsistante. Les contours de l'être sont intelligibles autant que l'être lui-même, et ils ne peuvent me suggérer la notion du sur-intelligible. Outre cela, je ne vois pas le sur-intelligible uniquement dans les contours, je le vois au cœur, et, pour ainsi dire, au centre de l'être ; je le vois, non pas dans cette partie de l'être qui dépasse les limites de l'objet subsistant, et qui est encore indéterminée, mais je le vois dans sa détermination, dans la chose qui subsiste, car l'essence de l'existant n'est pas moins impénétrable que celle de l'être. A ce point de vue, on pourrait même conjecturer que le sur-intelligible émerge, comme le veut Rosmini, de la subsistance, laquelle, selon lui, est par elle-même inexcogitable, disons mieux, constitue l'inintelligibilité elle-même [1]. Mais alors qui ne le voit ? Ne parle-t-on pas dans ce cas de la subsistance, en tant qu'elle est susceptible d'être pensée, et qu'elle a un nom dans les langues humaines, et non en tant qu'elle échappe à notre faculté d'appréhender ? En effet, s'il est vrai que « nous ne pouvons nommer aucune chose sans la connaître ; » qu'en conséquence, « nous ne la nommons qu'en tant que nous la connaissons ; » que par suite, « les mots expriment les êtres en tant que nous les concevons intellectuellement, et ce qui est exprimé par le mot est limité par notre connaissance [2], » il est trop évident que la subsistance d'une chose, en tant que susceptible d'être pensée, ne peut constituer son élément inexcogitable. Si l'on considère la subsistance comme inexcogitable, elle est véritablement ce que j'appelle essence réelle, et elle correspond en partie à la matière informe des anciens philosophes. Mais cette subsistance, ce n'est pas l'idée de l'être possible et intelligible qui nous la fournit, ce n'est pas non plus le sentiment subjectif de sa

1 ROSMINI, *N. Sag.*, tom. III, p. 110, 147. *Il Rinn. della fil. del Mam. esam.*, p. 499, 500, 506.

2 *N. Sag.*, tom. II, p. 241.

nature; donc elle ne peut s'expliquer dans le système de Rosmini.

En répondant à cette objection, je dois remercier cordialement l'auteur du ton poli et des termes aimables dont il parle de mon ouvrage. Je ne puis, à cause de cela même, louer autant que je le voudrais, la doctrine solide, le sens droit et la modération qui brillent dans son livre. Du reste, ceux qui l'ont lu ne pourront m'accuser de remplir ici un simple devoir de politesse. Je saisis donc l'occasion qui se présente, pour l'engager à poursuivre ces études ; l'essai qu'il nous a donné, fait présager les plus belles espérances. Il y a longtemps que la science et la religion réclament *une histoire de la théologie chrétienne depuis les temps apostoliques jusqu'à nos jours*. Il faut un talent fort et une grande constance de volonté pour remplir cette lacune; mais un homme dont la jeunesse est déjà mûrie dans de nobles études, ne doit pas s'en effrayer. La théologie est presque la seule science qui n'ait pas encore une bonne histoire, et les travaux que nous avons sur cette matière sont tellement dénués de profondeur ou d'étendue, qu'on peut dire avec raison que le sujet est encore nouveau. Nous avons, il est vrai, une quantité immense de matériaux, recueillis par des hommes de la plus vaste érudition; mais jusqu'aujourd'hui nul n'est encore venu les coordonner; personne encore n'en a fait sortir une véritable histoire avec la patience de l'érudit, la foi du catholique et la sagacité du philosophe. Cette troisième qualité est aussi nécessaire que les deux autres; sans elle on ne peut montrer le dogme immuable se développant peu à peu; les influences bonnes ou mauvaises des doctrines profanes et de la civilisation dans ce travail de la science ; les différentes méthodes employées; l'origine, la marche, le développement, les transformations, les parentés, le déclin et la mort des hérésies; les progrès et les retours, l'apogée et la décadence de la science orthodoxe; enfin, les fruits à recueillir de l'expérience du passé, pour aider au présent, et tirer la plus noble des études de l'oubli et du discrédit dans lesquels elle est tombée. Une histoire de la théologie ainsi faite ne plairait pas beaucoup peut-être au goût frivole de ce siècle, mais elle vaudrait à son auteur l'ap-

probation du peu d'hommes sages qui nous restent, et une gloire durable, dont la part serait plus large dans l'avenir.

NOTE 10, P. 126.

Sur le mot essence.

Vouloir faire l'histoire du mot *essence* et des différentes significations dérivées, tant de son étymologie que de l'usage des auteurs qui ont écrit en latin ou dans les idiomes nés de cette langue, ce serait s'imposer une tâche longue, difficile, et impossible à remplir dans une simple note. Je vais me borner à justifier l'emploi fréquent que je fais de ce mot, et à dire pourquoi je le prends dans un sens qui, sans être celui de Rosmini, ne s'écarte pas de la propriété du langage. Voyons d'abord quelle est la signification que lui prête l'illustre auteur. « L'essence est ce qui est » pensé dans l'idée de la chose... Dire que nous connaissons les » essences ainsi entendues, c'est parler avec justesse et exacti- » tude..... Mais, dira-t-on, si l'essence est telle, elle n'est pas » ce qui est compris dans la définition des mots. Précisément ! et » c'est en ce sens et non dans un autre que les anciens l'ont prise. » *Essentia*, dit saint Thomas, *comprehendit in se illa tantum quæ* » *cadunt in definitione speciei*. Cette remarque démontre avec » quelle témérité les philosophes de l'école de Locke ont blâmé » les anciens d'avoir dit que nous connaissons les essences des » choses..... Par le mot *essence*, les modernes ont entendu, non » pas ce que nous connaissons d'une chose, mais ce qui pour- » rait encore s'y trouver d'inconnu. Ainsi, outre les propriétés » que nous connaissons dans les corps, il peut y en avoir » quelqu'une que nous ne connaissons nullement, et dont les » autres dépendent peut-être; c'est ce que j'ai appelé *principe cor-* » *porel*, et non pas essence corporelle. Je développe ma pensée. » Nous connaissons le corps par une action, par un effet qu'il » produit en nous; nous connaissons en conséquence une *activité* » déterminée par l'effet, et cette activité est l'*essence* dans notre

» idée de corps. Or, ne pourrait-il pas se faire que cette *activité* » ne fût elle-même que l'effet partiel d'une autre activité à nous » inconnue? Nous ne pouvons ni l'affirmer, ni le nier; cette ac- » tivité parfaitement inconnue n'a point de nom; toutefois, » comme on ne peut dire que c'est une absurdité, on a pris de » là occasion d'avancer que nous ne connaissons pas l'essence » des corps; tandis qu'on devait dire que nous ne savons si cette » essence que nous appelons corps, ne se rattache pas à quelque » cause inconnue dont elle dépend, comme l'effet ou l'acte à sa » cause ou à sa puissance. Il est bien différent de dire l'une ou » l'autre de ces deux choses. Car celui qui affirme la seconde, » ne dit pas : le corps nous est inconnu, mais bien : quelque » autre chose tout-à-fait différente du corps, dont le corps dé- » pend, nous est inconnue. Voilà encore une preuve qu'il y a » des esprits excessifs..... Au lieu de se borner à la définition » *de l'essence*, ils la dépassent, et, se formant de l'essence une » idée capricieuse et gratuite, ils tirent bravement l'épée contre » le produit de leur imagination, et veulent à toute force prou- » ver que l'homme ne connaît pas l'essence, qui est pourtant la » seule chose qu'il connaisse [1]. » Voici comment il dialogue ail- leurs avec son interlocuteur Maurice : « M. Je vois maintenant » très-clairement que celui qui dit ne pas connaître les essences, » ne sait pas ce qu'elles sont. — A. Et je le crois ainsi; on con- » fond, vous le voyez, l'*essence* avec la *substance* et avec la *sub-* » *sistance* des choses..... — M. Je m'en aperçois bien; je con- » fondais dans mon esprit la question des subsistants avec la » question des *essences*, lesquelles constituent l'ordre des choses » purement possibles [2]. »

Il y a, ce me semble, bien des observations à faire sur ces passages de l'illustre auteur. D'abord il me paraît être tombé dans ce défaut de propriété des termes qu'il impute aux auteurs blâmés par lui. En effet, supposé même qu'il ait raison de les reprendre, leur faute se réduit à une inexactitude de langage,

1 *N. Sag.*, tom. III, p. 136-139.

2 *Il Rinn. della fil.*, p. 559, 561.

c'est-à-dire, à employer improprement le mot *essence*. Mais *ils prétendent prouver que l'homme ne connaît pas l'essence, qui est pourtant la seule chose qu'ils connaissent*. Oui ; parce qu'ils prennent le mot *essence* dans un sens différent de celui de l'illustre auteur, et qu'ils entendent sous ce nom une chose qu'il avoue lui-même n'être pas cognoscible. Ne dit-il pas que par essence ils entendent la subsistance? Et la subsistance, dans son système, n'est-elle pas par elle-même inexcogitable, ne constitue-t-elle pas précisément la partie inconnue des choses? Je ne recherche point ici si cette opinion est vraie, si les philosophes cités entendent par essence la subsistance; je dis que s'ils errent, ils errent non sur la vérité des choses, mais tout au plus sur la propriété des mots, d'après l'illustre auteur. Or, confondre celle-ci avec celle-là, n'est-ce pas se tromper, ou au moins parler très-improprement?

2° Rosmini laisse douteux le point de savoir si dans les corps (et je le crois, aussi pour toute autre substance), *outre les propriétés que nous connaissons, il peut y en avoir quelqu'une que nous ignorions entièrement, et dont dépendraient les autres*. En effet, il dit que nous ne *pouvons ni l'affirmer ni le nier;* la seule chose que nous sachions, c'est qu'*on ne peut dire que cette activité inconnue répugne*. Donc il n'est pas certain pour lui qu'il y ait dans les corps et dans toutes les autres substances un élément inexcogitable, à la réalité duquel nous croyons, bien que nous ne puissions en avoir qu'un concept négatif et très-général; donc il n'est pas certain que cet élément inexcogitable est beaucoup plus important, plus essentiel que les propriétés à nous connues; il n'est pas certain que ces propriétés sont un effet, une dépendance, une manifestation extrinsèque de ce je ne sais quoi de caché, qui échappe à notre appréhension, et dont la réalité est toutefois regardée comme indubitable au sens commun. Demandez à quelqu'un s'il connaît l'intime substance des corps dans leur concrétion, ou celle de son âme, et si les propriétés des uns et les facultés de l'autre ne sont pas une dérivation de la substance qu'il ne connaît pas; et vous verrez s'il ne répond pas négativement à la première de ces questions, et affirmative-

ment à la seconde. Mais, selon l'illustre auteur, nous ne sommes pas certains de cette réalité inconnue et fondamentale, nous pouvons seulement affirmer qu'elle ne répugne pas. D'où il suit que la réalité du sur-intelligible est problématique, et qu'il peut fort bien se faire que la connaissance de l'homme épuise la vérité, et soit égale à l'intelligence divine. Mais alors comment expliquer les mystères naturels, dont Rosmini reconnaît pourtant la réalité et la multitude 1? Comment prouver la convenance des mystères chrétiens et la nécessité de la révélation, dont notre auteur est un avocat si sincère et si plein de zèle?

3° Telle n'est pas certainement la doctrine de l'auteur dans un grand nombre d'autres endroits, d'après les principes de son propre système. Car, bien loin que l'élément inconnu des choses ait une réalité incertaine, il constitue au contraire la réalité elle-même. En effet, selon Rosmini, la réalité tombe sur la subsistance, qui, d'après lui, ne peut entrer dans la connaissance humaine, et est par elle-même inconnue et inexcogitable. J'ai cité ailleurs 2 les principaux passages dans lesquels il développe cette doctrine, où il établit que le seul objet de la connaissance humaine est l'être abstrait et idéal, et que l'esprit humain ne connaît *proprement* rien hors de lui. Je ne parle pas ici de ce qu'a de contradictoire cette assertion avec l'expérience qui nous atteste que nous connaissons *proprement* une foule de concrets, avec la doctrine même de l'auteur, qui, n'étant ni sceptique ni nihiliste, et discourant continuellement sur la subsistance et les choses subsistantes, suppose par là même que nous les connaissons. Mais je me restreins au sujet qui nous occupe actuellement, et voici comme je raisonne. La seule chose que l'esprit humain connaisse dans les objets, c'est l'être abstrait et non leur subsistance; malgré cela, nous sommes certains de cette subsistance, et nous sommes par là persuadés qu'il se trouve dans les choses une réalité inexcogitable. Mais qu'est-ce que cette réalité inexcogitable, sinon l'*essence* selon les auteurs modernes,

1 *N. Sag.*, tom. II, p. 321.

2 Voir la note 2 du second volume.

et que Rosmini fait synonyme de subsistance? Donc l'élément inconnu des corps et des autres substances n'est pas seulement possible ou probable, mais certain, et aussi certain que la subsistance des choses; donc les auteurs modernes ont raison d'affirmer qu'il y a une inconnue dans les choses; et tout leur tort, s'ils en ont, consiste à lui donner le nom d'*essence*. Nous verrons bientôt que cette accusation n'est pas mieux fondée que les autres.

4° L'auteur appelle l'inconnu problématique des corps *principe corporel*. Personne assurément ne peut refuser à un écrivain la faculté de se forger une glossologie à lui propre, s'il le juge convenable; mais on a droit d'exiger que les termes nouveaux soient clairs, précis, et sans équivoque aucune; en outre, il faut éviter les nouveaux mots, quand ils ne sont pas nécessaires ou au moins opportuns. Or, la locution introduite par l'illustre auteur ne me paraît pas se conformer à ces conditions. Elle n'est certainement pas claire, ni sans ambiguité; car rien de plus ambigu que le mot *principe;* il peut signifier une cause efficiente, ou matérielle, ou occasionnelle, une relation temporaire ou extra-temporaire, un élément physique, un concept logique ou moral, etc. Elle n'est pas non plus nécessaire, car en disant *essence réelle*, tout équivoque disparaît, et l'on prononce un terme parfaitement entendu de tout le monde. Comment donc? En même temps que l'auteur rejette pour cause d'impropriété l'emploi de ce mot essence, il ne s'aperçoit pas que le mot substitué par lui est beaucoup plus impropre et manque de précision? Supposez en effet qu'on dise : *le principe corporel est inconnu;* personne ne comprendra, à moins qu'il n'ait lu l'ouvrage de Rosmini; il ne saura pas s'il s'agit de la nature de l'élément corporel, ou de la substance, ou de la force, ou de la cause génératrice des corps, etc. Qu'on dise au contraire : *l'essence des corps est inconnue*, on est sur-le-champ compris, pour peu qu'on s'adresse à qui connaît les notions élémentaires de la philosophie.

5° Mais l'emploi du mot *essence* pour signifier l'inconnu des substances n'est-il pas du moins une faute grammaticale, comme le veut l'illustre auteur? Je ne le crois pas; et je pense

qu'on peut adopter cette manière de s'exprimer sans pécher le moins du monde contre la propriété du langage. Le sens naturel d'un mot se trouve, et dans son étymologie, et dans l'usage du peuple et des écrivains. Or, l'emploi du mot *essence* dans l'acception moderne est pleinement justifié sur ces trois chefs.

Commençons par l'étymologie. *Essence* vient de *être*. Le mot *être* (esse) exprime l'Etre (*ens*) absolu, et conséquemment la relation des existences à l'égard de l'Etre absolu; en vertu de cette seconde signification, il est souvent synonyme du mot *exister*. Or, les relations de l'existant avec l'Etre sont au nombre de deux : l'une de résidence interne, qui concerne l'existant comme possible; l'autre de résidence externe, comme réel. En tant que possible, l'existant fait partie de l'Etre et appartient à l'essence de l'Etre comme Intelligence infinie; en tant que réel, il est soutenu par l'Etre comme Substance première, et produit dans l'acte créateur, par Lui, comme Cause première. Le mot *être* exprime donc un concret et un abstrait, un réel et un possible; mais le possible est fondé sur le réel, et l'abstrait sur le concret. Le mot *essence* signifie un absolu et un relatif, mais avec cette différence, qu'il signifie l'absolu en lui-même, et le relatif dans sa dépendance de l'absolu. Voilà la cause de l'impropriété de langage que l'on commet lorsqu'on fait le mot *être* synonyme de *exister*, comme dans *je suis*, locution où le verbe *être* équivaut au verbe *exister*, parce qu'il exprime le double rapport de possibilité et de réalité qu'a la créature qui parle avec l'Intelligence créatrice. C'est là une confirmation suffisante de notre doctrine sur l'intuition continuelle chez l'homme, de l'acte créateur, intuition qui forme la racine intime de la pensée humaine, car, sans cela, la locution si commune dont nous parlons serait inexplicable. L'emploi du verbe auxiliaire *être*, usité pour exprimer la synthèse de tout jugement, a le même fondement; en effet, l'union entre le sujet et le prédicat dérivant de la nature de l'Etre, si elle est absolue, et de l'acte créateur, si elle est contingente, la copule exprime l'une ou l'autre de ces relations. Ainsi, par exemple, quand on dit : *le cercle est rond*, ou

bien: *tout phénomène est effet d'une Cause première*, le mot *est* indique un lien absolu qui dérive de la nature de l'Etre, dans lequel le schéma géométrique et l'axiôme métaphysique sont concrétisés *ab æterno*. Mais quand on affirme que la *neige est blanche*, ou que *le corps est pesant*, le mot *est* exprime un lien contingent et relatif qui dépend de l'action libre et créatrice. On voit donc que le mot *être* est susceptible de divers emplois, et signifie le possible et le réel, l'abstrait et le concret, le nécessaire et le contingent, l'absolu et le relatif, et qu'en tout cas, il exprime toujours l'Etre ou une relation avec lui. Or, l'Etre est réel, concret, nécessaire, absolu; donc le mot *être* n'est jamais entièrement séparé de ces notions, et par conséquent il exprime dans tous les cas la réalité et l'idéalité des choses dans leur entier. Mais la réalité et l'idéalité des choses sont-elles cognoscibles en tout point? Ne renferment-elles pas un côté obscur, qui accompagne toujours le côté clair de l'idée, et l'accompagne sous ses différentes formes d'abstraction et de concrétion, d'absolu et de relatif, etc.? Y a-t-il un seul objet dont l'apparition dans l'âme humaine soit environnée d'une lumière d'évidence telle, que l'esprit puisse être assuré de toucher le fond intime de l'objet qu'il contemple? Non certes, le contraire est même indubitable; jusque dans les choses les plus manifestes, l'esprit humain a la conscience de ne pouvoir épuiser la cognoscibilité des objets qui se présentent à lui. Le sur-intelligible est donc universel autant que l'intelligible, c'est-à-dire, autant que l'être; il est aussi réel que lui; mais comme toute réalité est conçue d'une manière générale et abstraite avec l'idée d'être, nous appliquons cette idée dans son abstraction, et le mot qui l'exprime, au sur-intelligible même, et cette application est parfaitement légitime. Or, le mot *essence*, dérivant du mot *être*, doit embrasser tout autant que lui, d'après la force de l'étymologie; il doit donc pouvoir être appliqué au concret et à l'abstrait, au possible et au réel, au nécessaire et au contingent, à l'absolu et au relatif, à l'intelligible et au sur-intelligible, comme le mot dont il dérive. Si donc on peut, comme Rosmini, exprimer par le mot *essence*

le côté abstrait, possible et intelligible des choses, on pourra également, avec d'autres philosophes, appliquer ce mot au concret, au réel et au sur-intelligible de ces mêmes choses. D'après les lois de l'étymologie on ne pourra le leur défendre, à moins qu'on ne démontre auparavant que le mot *être* n'est pas susceptible de ces mêmes applications, ou bien que celui d'essence n'en est pas un simple dérivé: deux thèses qui nous paraîtraient également difficiles à soutenir.

Mais pour garder la propriété du langage, il ne suffit pas de se conformer à l'étymologie; il faut encore la consécration de l'usage. Cette consécration est de deux sortes: elle est scientifique et populaire, et dépend du vulgaire et des savants. Je n'entreprendrai pas ici de rechercher auquel des deux l'écrivain doit se conformer, quand ils sont en désaccord. Cela n'est pas nécessaire dans le cas présent, où je crois avoir pour moi l'usage des lettrés et l'usage du peuple en même temps. Commençons par le dernier. Comme Rosmini et moi nous écrivons en italien, je me contenterai d'éclaircir le sens que la nation italienne attache au mot *essence;* il serait trop long et inutile de faire le même travail sur les autres idiomes dérivés comme le nôtre du latin. Et quand même (ce qui n'est pas) les Français, les Espagnols, les Portugais et les Anglais, ne prendraient pas le mot *essence* dans l'acception dont il s'agit, il me suffit que cet emploi se trouve dans la langue où j'écris. J'ouvre le vocabulaire de la Crusca, avec les additions de Bologne, de Vérone et de Padoue, et je lis : « *Essenza* et anciennement *essenzia*. L'Etre » de toutes les choses, ou leur constitutif; l'Inconnu, principe » de leurs propriétés naturelles [1]. » Voyez-vous comme ces deux lignes donnent au mot *essence* une signification aussi large que celle d'*être*, et lui font exprimer le général autant que le particulier, l'intelligible autant que le sur-intelligible des choses? Voyez-vous comme elles indiquent d'une manière spéciale cet inconnu, principe caché des propriétés manifestes des choses, sens qui est précisément celui que réprouve Rosmini? Les exemples que le lexicographe apporte à l'appui de sa dé-

1 *Diz. della lingua ital.* Padova, 1828, tom. III, p. 531.

finition sont tirés du Dante, d'un de ses anciens commentateurs, de Boccace, de Maestruzzo, de Varchi et de Berni; et certes, ceux-là n'appartiennent pas à la classe de ces auteurs modernes, accusés par notre philosophe d'avoir introduit cette locution, impropre selon lui. Viennent ensuite deux significations secondaires du mot *essence;* dans l'une, *essence* est synonyme de *réalité*, c'est-à-dire, du concret de la chose; dans l'autre, qui est tout-à-fait métaphorique, mais fréquemment employée par le peuple, ce mot se dit de *toute liqueur extraite par distillation de quoi que ce soit, et qui renferme, dit-on, les qualités les plus épurées* [1]. Mais cette métaphore elle-même confirme notre sentiment. En effet, le peuple n'aurait jamais songé à se servir du mot *essence* pour exprimer ce qu'il y a de plus fin et de plus épuré dans les liqueurs, si le sens propre de ce mot n'avait pas indiqué ce qu'il y a de plus caché et de plus substantiel dans les objets présents à notre pensée. Les définitions que donne le lexicographe des mots dérivés *essentiel*, *très-essentiel*, *essentialité*, *essentiellement* [2], s'accordent avec la première. Je pourrais encore, si je le voulais, citer d'autres passages empruntés aux meilleurs et aux plus anciens de nos écrivains, antérieurs au temps de Locke et de Descartes, et confirmer par là la définition de la Crusca. Mais je crois l'autorité du vocabulaire avec les textes qu'il cite, suffisante à mon but, et prouvant jusqu'à l'évidence que le mot *essence* a précisément dans la langue nationale de l'Italie la signification que Rosmini voudrait lui ôter. Remarquons-le encore: les écrivains cités ne sont pas de la foule des auteurs vulgaires, plusieurs d'entre eux, comme Dante, Boccace et Varchi, sont très-versés dans le langage des écoles, et unissent à une élégante pureté l'exactitude scientifique des mots et des phrases.

Quant à l'usage des savants, il s'accorde parfaitement avec celui du peuple, et il conserve au mot *essence* toute cette largeur de signification à laquelle il a droit, comme fils légitime

1 *Diz. della lingua ital.* Padova, 1828, tom. III, p. 531.
2 *Ibid.*

du mot *être*, et incapable d'être dépouillé du patrimoine paternel. Mais comme cette signification étendue pourrait nuire à la clarté et à la précision, quand le vrai sens du mot ne résulte pas évidemment du contexte, un grand nombre de philosophes ont introduit la coutume d'appeler *essence réelle* l'inconnu concret des choses, et *essence rationnelle* l'idée abstraite que nous nous faisons de leurs propriétés génériques et spécifiques. Nous ne refusons pas d'admettre comme légitime cette manière de s'exprimer toutes les fois que la clarté et l'exactitude l'exigent. Mais il ne suit pas de là qu'on doive enlever au mot *essence* la signification dont nous défendons la légitimité; quand même il serait vrai que ce sont les disciples de Locke qui ont introduit ce sens, maintenant qu'il est devenu universel, on n'aurait pas encore raison de lui donner l'exclusion en le taxant d'impropriété, parce que l'usage est le véritable maître, je dis plus, le légitime tyran des langues. Mais cette façon de parler est-elle vraiment l'œuvre de l'école de Locke, ainsi que l'auteur semble l'insinuer? ou bien est-elle, au contraire, commune aux philosophes et aux théologiens de toutes les bannières? Parmi les théologiens, je n'en citerai qu'un : Bossuet, qui n'était certes pas disciple de Locke, son contemporain, dont il semble même n'avoir pas soupçonné l'existence. Or, Bossuet, à propos de l'opinion de Descartes sur l'essence des corps, s'exprime ainsi : « Sans..... entrer en dispute sur » l'essence du corps, je puis répondre qu'il me suffit que » Dieu y puisse connaître *ce quelque chose de plus foncier*, pour » ainsi parler, que ce que nous y reconnaissons; ce qui n'em- » pêchera pas que nous ne définissions le corps, par rapport » à nos usages et à nos idées, sans préjudice aux droits de » Dieu et de sa science ou puissance absolue. » Il cite ensuite un passage du cartésien Rohault, et poursuit ainsi : « Il montre » par ces paroles qu'en définissant le corps une *substance éten-* » *due*, il n'a prétendu le définir que par rapport à nos idées na- » turelles, sans pour cela supposer qu'il n'y ait pas dans le corps » quelque chose de plus profond et de plus intime. » Il tire cette conclusion : « Sans renverser la définition ordinaire, par laquelle

» on pose que le corps est la substance étendue, de même qu'on » pose que l'âme ou l'esprit est la substance qui pense,..... et » qu'ainsi l'on définisse les choses par leur acte, ce n'est pas à dire » pour cela qu'on en constitue l'essence dans l'acte même[1]. » La belle phrase de Bossuet, *ce quelque chose de plus foncier que ce que nous y reconnaissons,* répond au *principe inconnu des propriétés naturelles* de la Crusca, et elle exprime admirablement la supériorité logique et ontologique du sur-intelligible, c'est-à-dire, de l'essence. Le langage commun des théologiens est conforme à la parole de ce grand homme : ils affirment tous que l'homme ignore les essences des choses, et ils s'appuient sur ce principe pour anéantir les objections soulevées contre les mystères révélés. En vérité, je ne saurais imaginer comment Rosmini, en concédant de guerre lasse qu'il peut y avoir dans les corps un principe corporel inconnu, comme il l'appelle, serait en état de répondre aux subtilités des incrédules contre le dogme eucharistique. — Quant aux philosophes, nous citerons Leibniz, qui en vaut une phalange. Etranger aux Cartésiens, qu'il ne connaissait point ou qu'il connaissait fort peu, adversaire de Locke, Leibniz s'exprimait ainsi dans l'ouvrage même qu'il écrivait contre le philosophe anglais : « La pensée est l'action » et non l'essence de l'âme[2]. » Peut-on être plus précis, plus clair et plus contraire à Rosmini? Rosmini, qui, comme les Scholastiques, place l'essence des choses dans l'acte qui nous les révèle, tandis que Leibniz dit cette action un résultat de l'essence, et non pas l'essence elle-même.

L'illustre auteur dira toutefois qu'il a pour lui saint Thomas et toute son ancienne école. Ce serait sortir des limites d'une simple note que de rechercher l'idée que ce grand penseur se formait de l'essence des corps; d'autant que pour éclaircir ce point, il faudrait en discuter bien d'autres, et embrasser à peu près toute la métaphysique; par la raison qu'il y a peu de questions plus vastes et plus complexes que celle de l'essence. J'au-

1 *Ap.* ARNAULD, *Œuv.* Paris, 1780, tom. I., p. 279, 280.
2 *Œuv., éd. Raspe*, p. 120.

rai occasion d'examiner ailleurs la doctrine du saint docteur sur la vision idéale, et de montrer en quoi il s'écarte des réalistes ses prédécesseurs ou ses contemporains, sur ce thème si important. Pour le moment, je me borne à dire que, par la manière dont il emploie le mot *essence* dans l'endroit cité et dans quelques autres, saint Thomas n'exclut pas notre signification, comme le voudrait Rosmini ; au contraire, il la présuppose. Il ne l'exclut pas, puisque le mot *essence*, comme celui d'*être*, est applicable au concret autant qu'à l'abstrait, au sur-intelligible autant qu'à l'intelligible. Il la présuppose, puisque l'essence, au sens rosminien, concernant le mode de notre connaissance, et ayant par conséquent une valeur relative, emporte une essence purement objective et non cognoscible en elle-même, dont l'autre est une conséquence. Tel fut certainement le sens primitif du mot latin *essentia*, employé comme synonyme de *natura* ; et il exprime tout ce qu'il y a de réel et de substantiel dans les objets, bien que cela échappe à notre appréhension [1]. Sidoine Apollinaire, bien antérieur aux Scholastiques, parle ainsi dans une de ses lettres : « Sicut ab eo » quod est, v. g. sapere et intelligere, sapientiam et intelli- » gentiam nominamus, regulariter et ab eo quod est, essen- » tiam non tacemus [2]. » Voyez, l'essence a la même extension que l'être. Puis donc que l'inintelligible est renfermé dans ce qui est objectivement, de quel droit pourra-t-on refuser à cette réalité le nom d'*essence*, nom équivalent à celui de nature, et par conséquent exprimant la réalité des choses dans toute son extension ? Mais comme notre esprit s'arrête à ce qu'il connaît, c'est-à-dire, au concret de l'Etre et des existences, qu'il généralise au moyen de l'abstraction, il est naturel qu'il se serve du mot *essence* pour exprimer l'abstrait du cognoscible, sans que pour cela il exclue une signification plus profonde, mais que rencontrent moins fréquemment la pensée et la parole humaines. Cela est d'autant plus facile encore aux philosophes qu'ils usent immodérément des abstractions, et négligent en leur

1 Voyez FORCELLINI, *Lexic. Palav.*, 1805, tom. II, p. 198.
2 *Ibid.*

faveur les concrets, comme le faisaient plus ou moins tous les Scholastiques du moyen-âge, à l'exception des purs réalistes, qui étaient le petit nombre. Le semi-réalisme, dominant alors, avait oublié ou diminué par des tempéraments équivoques la véritable théorie de la vision idéale, et réduit le Premier psychologique à l'être abstrait; il était donc naturellement incliné à négliger les essences réelles et concrètes, et à n'estimer que les essences abstraites et rationnelles, parce qu'il considérait les choses par rapport à nous et dans la connaissance réflexe, plutôt qu'en elles-mêmes et dans la perception intuitive. L'illustre Rosmini a ressuscité ce système. Le talent du restaurateur et les détails dont il a enrichi sa restauration peuvent sans doute la faire comparer à une véritable invention; mais pourtant les points fondamentaux de sa théorie n'en sont pas moins exactement ceux qui avaient cours parmi les Péripatéticiens du moyen-âge, c'est-à-dire, les semi-réalistes; et ceux-ci étaient aux véritables réalistes à peu près ce qu'avait été Aristote à Platon. Or, dans ce système, la faculté architectonique n'est pas vraiment la raison, c'est l'intellect travaillant sur l'abstrait, qui, unifiant tout par les abstractions, tient l'esprit humain comme suspendu et vacillant entre le nihilisme et le panthéisme, et ne réussit à éviter les deux écueils qu'en s'enveloppant dans des contradictions et des obscurités. Nous avons vu que malgré toute son habileté, Rosmini n'a pas pu se soustraire à cette fatalité de son système, par rapport au concept de l'être [1]. Il nous reste maintenant à chercher si la même chose ne lui est pas arrivée à l'égard du concept d'essence; nous finirons par là cette note.

Comme, selon Rosmini, l'être possible est le seul objet de la connaissance, à ses yeux, l'essence ne peut être qu'une application de ce concept unique : une essence concrète et impénétrable répugne au principe fondamental de son système. Voilà le secret de l'inimitié vouée par notre auteur à l'essence, dans la signification de ce mot qu'il appelle moderne. Mais,

1 Note 2 du 2e volume.

d'autre part, si la seule chose cognoscible est l'être abstrait, et celui-ci un simple mode de notre esprit, on tombe nécessairement dans le nihilisme; et si l'être abstrait subsiste hors de l'esprit dans son universalité, on se précipite de même dans le panthéisme. Il faut éviter ce double écueil. Pour cela, Rosmini prend un parti en contradiction avec son principe fondamental, et il établit que l'homme, au moyen du sentiment, peut connaître l'action des objets extérieurs sur sa propre âme, et ainsi appréhender la pluralité des choses subsistantes. Celles-ci exercent sur nous une action continuelle dont le terme est le sentiment; en sorte qu'en percevant le sentiment, au moyen de l'être idéal, nous percevons avec lui la subsistance de l'activité qui le produit. Comment le sentiment peut-il être connu au moyen de l'être idéal, lorsqu'en même temps, selon Rosmini, la cognoscibilité de l'être est incommunicable, et que l'esprit ne connaît jamais autre chose que cet être, c'est ce que je ne puis comprendre, et j'attendrai qu'un autre me l'explique. Mais il n'est pas ici besoin de cela. Supposons-le donc; nous appréhendons au moyen de l'être idéal l'action que les choses extérieures exercent sur notre âme sentant; maintenant je demande quelle est, sous ce rapport, l'essence des choses extérieures, c'est-à-dire, des corps. L'illustre auteur me répond qu'il fait « consister l'essence du corps dans une *certaine* action que nous » sentons faite en nous-mêmes, dans une *énergie* qui nous » rend passifs, et que notre intellect perçoit comme un être » différent de nous qui opère en nous [1]. » Donc, dis-je à mon tour, l'essence des corps est *une certaine action* et *une énergie qui nous rend passifs*. Accordons que nous connaissons au moyen de l'être idéal la passion qui naît de cette action et de l'énergie opératrice; mais connaissons-nous l'action et l'énergie en elles-mêmes? Et comment pourrons-nous les connaître, si la seule chose que nous puissions appréhender est le terme de cette action, c'est-à-dire, la passion qu'elle nous fait éprouver? Donc l'action et l'énergie en elles-mêmes nous sont essentiellement

1 N. *Sag.*, tom. II, p. 265.

inconnues. L'auteur lui-même le soupçonne, quand il appelle cette énergie *une certaine action*, et il exprime par ce mot *une certaine*, le vague mystérieux d'une cause occulte. Or, cette certaine action est l'*essence du corps*. Donc, selon Rosmini, l'essence du corps n'est pas pleinement cognoscible; on peut l'appréhender comme passion, comme terme de l'action; mais elle est inexcogitable, comme action en elle-même, comme énergie. « Les » corps existent; ils sont des substances différentes de Dieu et » de nous; ils produisent, comme cause prochaine, nos sensa» tions; leur essence consiste en une certaine énergie qui » opère sur nous, à l'égard de laquelle nous sommes passifs [1]. » Voilà encore cette *certaine énergie qui opère sur nous* et dont l'effet est la passion que nous en éprouvons. Or, nous appréhendons cette passion, et non pas l'énergie en elle-même; d'autre part, l'énergie est l'essence du corps. Donc l'essence du corps est inconnue et inexcogitable. « La force corporelle qui répond » à l'essence des corps, agit en nous; donc nous la percevons, » comme subsistante [2]. » Ces paroles sont moins claires et moins précises que les précédentes. Qu'est-ce que cette essence des corps à laquelle répond la force corporelle? Je conjecture que par essence on entend ici l'action du corps externe sur nous, en tant qu'elle se termine en nous, c'est-à-dire, dans notre sentiment, et qu'elle y produit une certaine impression qui, en s'associant à l'idée de l'être, forme ce que l'auteur appelle *essence spécifique* de la chose; et la force corporelle est l'action et l'énergie considérée en soi. Cette explication s'accorde avec d'autres passages de l'auteur. Tel est celui où il définit la substance : « *La substance est l'acte dont subsiste l'essence de la* » *chose* [3]; » et cet autre : « La substance est *cette énergie par* » *laquelle les êtres existent actuellement*, ou *cette énergie qui con-* » *stitue leur existence actuelle*. Dans ce concept nous pouvons » noter premièrement deux idées : 1° l'existence actuelle, ou

1 *N. Sag.*, tom. II, p. 251.
2 *Ibid.*
3 *Ibid.*, p. 223, 225.

» cette énergie par laquelle un être existe ; 2° l'être même qui » existe (essence) [1]. » Ici l'énergie n'est plus l'essence, comme dans les passages cités tout-à-l'heure, elle est ce qui fait subsister l'essence; ici encore, toutefois, l'essence est inséparable de l'énergie, et elle ne peut en effet avoir lieu sans elle. Or, qu'est-ce que cette énergie qui réduit en acte l'essence, la chose possible, sinon la subsistance de la chose, subsistance mystérieuse et inexcogitable en elle-même, selon l'auteur, comme nous l'avons vu tant de fois ? Mais entre la subsistance et l'essence, la raison humaine fait une équation [2] fondée sur leur *similitude* [3], et cette équation constitue le jugement porté sur l'existence des corps. D'où il suit que *la force corporelle répond à l'essence des corps*. Il y a donc dans les corps une chose inconnue et inexcogitable qui répond à leur essence rationnelle, en est inséparable et forme avec l'être idéal le principe qui la constitue. L'essence rationnelle est le fruit de l'union de ces deux choses, c'est-à-dire, de l'être idéal avec la force corporelle, de la forme avec la matière. Mais alors pourquoi cet élément réel et inexcogitable ne pourra-t-il pas être appelé l'essence réelle de l'objet ? Ce mot n'est-il pas le plus propre, pour les raisons dites auparavant ? Et si Rosmini est contraint d'admettre la chose, pourquoi rejettera-t-il le mot ?

Je dois faire observer en passant que, ici encore, la doctrine de Rosmini a une grande affinité avec celle des Péripatéticiens. Pour éviter les longueurs, je me contenterai de citer l'opinion d'Aristote, telle que l'expose l'exact et profond Ritter. Il me paraît avoir bien saisi la pensée du Stagyrite. « Tant que quelque chose dans la matière est opposé à la forme, quoique » d'une manière relative, il doit y avoir quelque chose d'in» connu. C'est pour cela que Dieu ne pense pas tout tel qu'il » est, mais seulement ce qu'il y a de meilleur et de plus beau [4],

1 *N. Sag.*, tom. II, p. 157.

2 *Ibid.*, tom III, p. 107 et suiv.

3 *Ibid.*, p. 74, not. 1, 3, p. 114-118.

4 Le psychologisme d'Aristote, fruit de l'émanatisme, est évident ici Pour le Stagyrite, Dieu est *la pensée de la pensée*, et par conséquent in-

» et l'âme ne peut pas connaître parfaitement le sensible tel » qu'il est, mais elle pense seulement les formes du sensible; » car la pierre n'est pas dans l'âme, mais seulement sa forme. » La matière en soi étant infinie, ne peut être connue ni main- » tenant, ni jamais, car elle n'a aucune forme [1]. Aristote trouve » donc en général dans la matière qui s'introduit partout, les » bornes de la science, bornes dont il ne peut sortir. Les êtres » particuliers ne nous sont pas connaissables à proportion de » la matière qu'ils comprennent; ils ne sont pas intelligibles » quant à leur différence, parce qu'ils ne diffèrent les uns des » autres que quant au corps et quant à la matière. Dans Platon » et chez les Pythagoriciens, l'idée du sensible et du matériel » était unie à l'idée de l'infini. Aristote, pour qui l'infini est » aussi l'inconnaissable, l'admet également [2]. On voit par là » clairement dans quel sens relatif Aristote pouvait appeler la » matière un non-être; et l'on doit apercevoir non moins clai- » rement aussi, comment nous avons été conduits à l'une des » plus importantes distinctions de sa doctrine, puisque le » rapport d'opposition entre la faculté (δυναμις) et la réalité » (ενεργεια), qui constitue l'idée de la matière, est employé » ici à la solution d'un des problèmes les plus difficiles. La ma- » tière n'est pas la faculté, car celle-ci est d'espèce opposée... » Elle n'est par conséquent pas percevable, suivant lui, elle est » en général même inconnaissable en soi; elle ne peut être » connue que par analogie, puisque nous admettons que, de » même que l'airain devient statue, du bois un banc, de même » aussi quelque chose de premier et de fondamental doit de- » venir un être, une chose déterminée et tout ce qui est..... » Si donc on ne peut pas tenir à l'opinion que la matière est » l'essence absolue des choses percevables, il s'agit mainte-

férieur et non supérieur au sur-intelligible. Sa connaissance surpasse en extension, non en essence, celle de l'homme. Et en effet, comment pourrait-il jamais comprendre la matière informe, s'il ne l'a pas créée?

[1] *Hist. de la philos.*, tom. III, p. 167, 168.

[2] *Ibid.*, p. 119.

» nant de savoir si cette essence sera cherchée dans la forme...
» Il est clair..... que pour Aristote là forme indique ce qui est
» en réalité quelque chose, tandis que la matière doit exprimer
» la faculté générale d'être quelque chose..... Quiconque con-
» naît la manière de s'exprimer d'Aristote..... ne sera donc
» point étonné qu'...il finisse par appeler aussi la forme la sub-
» stance, ou ce qui est quelque chose et l'idée d'une chose,
» parce que l'être est exprimé dans l'idée [1]. »

Entre cette doctrine et celle de Rosmini, il y a quelques différences importantes, qu'il serait trop long de faire connaître. La principale consiste en ce que Aristote semble placer dans la forme la concrétion et l'énergie, que Rosmini place dans la matière, et en ce que le premier donne au contraire à la matière cette généralité et cette potentialité que notre Italien prête à la forme. On pourrait croire que la différence se réduit ici à un changement de nom plutôt qu'à autre chose; les deux philosophes prennent à contre-sens les mots de matière et de forme. Toutefois ils s'accordent à admettre la forme comme le seul élément intelligible des objets. Que s'ils diffèrent entre eux au sujet des autres propriétés attribuées à la forme et à la matière, il faut en chercher la cause dans les principes des deux systèmes. Aristote n'admet qu'un Premier, savoir : un Premier philosophique; pour lui, c'est l'Absolu dans le sens des émanatistes, à la fois forme et matière, Etre et existant, intelligible et sur-intelligible. Au contraire, pour Rosmini, le Premier psychologique est distinct du Premier ontologique : celui-ci est l'Etre pur et absolu au sens chrétien, cognoscible, selon lui, par le raisonnement seul; celui-là est l'être idéal, initial, possible, très-commun. Voilà pourquoi, dans le système d'Aristote, la concrétion doit avoir sa racine dans la forme, au lieu que chez Rosmini, les deux Premiers étant distincts, et le Premier psychologique ne contenant rien de concret, il faut nécessairement, pour éviter le nihilisme, suppléer à ce défaut par la matière et placer la source de la réalité corporelle dans l'élément inintelli-

1 *Hist. de la phil.*, tom. III, p. 109-113.

gible. Mais les deux philosophes s'accordent à considérer la forme comme l'essence rationnelle des choses, et à lui associer un élément inexcogitable, sans lequel l'essence ne pourrait tomber sous notre connaissance.

Je crois que ces quelques considérations suffisent pour justifier notre glossologie et rendre légitime l'extension que nous donnons au mot *essence*. Mais ne vaudrait-il pas mieux suivre le conseil de Rosmini, et donner le nom de subsistance à ce que nous appelons *essence réelle* [1]? — Notons d'abord que le mot *subsistance* est fort équivoque, et que les écoles l'emploient fréquemment comme synonyme de *personnalité*, et non pas d'*existence*, ainsi que Rosmini a coutume de faire. En second lieu, ce mot, signifiant, dans le dictionnaire rosminien, la réalité et l'existence, est beaucoup plus général que celui d'essence réelle, lequel exprime seulement la partie inexcogitable et fondamentale des choses qui sont ou existent. Troisièmement, si nous avions pris le mot *subsistance* pour synonyme d'*essence réelle*, nous n'aurions été entendu de personne. Qui oserait dire, par exemple, que l'homme ne peut connaître la subsistance des corps, des esprits, de Dieu? En revanche, celui qui affirme ne pouvoir pas connaître l'essence réelle des choses, est compris de tout le monde, et sa proposition ne peut être interprétée dans un sens impie ou extraordinaire. De plus, il n'est pas toujours nécessaire d'ajouter au mot *essence* l'épithète de réelle; car, bien qu'il exprime aussi l'essence rationnelle, celle-ci n'est pas la première idée qui s'offre à l'esprit, quand on entend le mot. Et rien de plus raisonnable. Car le mot *essence*, se distinguant de celui d'*être* et en étant l'opposé, présente subitement à l'esprit de celui qui l'entend une idée différente, et même opposée; et comme par *être*, on comprend ordinairement le cognoscible, l'*essence* signifie naturellement le sur-intelligible. C'est pour cela que nous affirmons contre Rosmini, que le sens donné par nous au mot *essence*, est, non-seulement légitime, mais plus légitime encore que le sien; pourtant nous

[1] *Il Rinn. della fil. del Mam. esam.*, p. 559, 561.

ne l'excluons pas, toutes les fois qu'il n'y a péril, ni d'ambiguité, ni d'obscurité pour la discussion.

NOTE 11, P. 126.

Du sur-intelligible chez les philosophes hétérodoxes.

On trouve de nombreuses traces du sur-intelligible dans les systèmes des anciens. Platon et Aristote considèrent la matière première comme incognoscible. Le seul objet de la connaissance est, selon eux, l'idée ou forme. Or, qu'est-ce que la matière ainsi considérée, sinon l'impénétrable essence des corps? Ailleurs, Platon fait encore allusion à l'incompréhensibilité de Dieu, c'est-à-dire, de l'Essence absolue.

Les Néo-Platoniciens voulurent pénétrer le sur-intelligible dont ils avaient le pressentiment, et c'est là un des principaux vices de leur théorie, né du panthéisme qu'ils professaient. Mais ils durent bientôt s'apercevoir de l'inanité de leurs efforts. Aussi, Damascius, le dernier des noms illustres qui ferment cette école, confessa-t-il expressément l'incompréhensibilité et l'ineffabilité de l'Etre, et il introduisit une nouvelle espèce de scepticisme. Ainsi, après avoir confondu le sur-intelligible avec l'intelligible, la philosophie hétérodoxe de l'antiquité, panthéiste dans son essence, comme les hérésies de tous les temps, fut contrainte à la fin de nier aussi l'intelligible, et elle termina par le suicide le cours de ses vicissitudes.

L'idée du sur-intelligible fut certainement suggérée aux Alexandrins par la tradition religieuse et scientifique du paganisme. Mais le haut rang qu'elle tient dans leur système doit être attribué, selon toute probabilité, à l'influence de l'Evangile. Car l'Evangile avait solennellement prêché la réalité du sur-intelligible, et il accompagnait cette révélation du témoignage rendu à son incompréhensibilité; il dut, en conséquence, exciter un double désir dans ses antagonistes et dans les héritiers du paganisme. Ils durent vouloir l'égaler, d'une part, en

s'appropriant la notion inexcogitable ; le surpasser, de l'autre, en pénétrant dans les entrailles de ces vérités que la foi nouvelle proclamait supérieures à tout raisonnement humain.

Les modernes rationalistes de l'Allemagne, ayant négligé le christianisme comme doctrine révélée, se trouvèrent dans une condition semblable à celle des Alexandrins. De là l'analogie des systèmes des uns et des autres. Les premiers veulent symboliser le dogme chrétien, comme les seconds ont voulu symboliser les doctrines païennes, et les uns et les autres s'appuient également sur le panthéisme. En effet, cet écueil est inévitable dans tout système qui aspire à comprendre le sur-intelligible. Toute dualité est mystérieuse à cause de l'incompréhensibilité des essences. La dualité de l'Etre et de l'existant est très-obscure, en ce qu'elle se fonde sur l'acte créateur, qui est d'autant plus impénétrable, que pour le comprendre, il faudrait connaître la nature intime des deux termes qui le composent. Le panthéisme tranche le nœud au lieu de le délier, et il nie la dualité elle-même, ou, disons mieux, il essaie de la nier, mais en vain ; car il ne peut donner l'exclusion aux apparences, au moins comme apparences ; aussi, pour me servir d'un proverbe vulgaire, il ne sauve ni la chèvre ni le chou.

NOTE 12, P. 138.

Rapports entre le surnaturel et le sur-intelligible.

La relation du surnaturel à l'égard de la nature est identique à celle de l'Etre à l'égard de l'existant.

Le lien entre l'Etre et les existants est la création.

Le surnaturel a donc sa racine dans l'acte créateur.

Or, l'acte créateur, étant surnaturel, est également sur-intelligible.

L'incompréhensibilité de l'acte créateur dérive de celle de ses deux termes.

Le surnaturel, étant une relation de l'essence divine avec celle

des choses créées, est un mouvement du premier au troisième membre de la formule. Son terme *a quo* est l'essence de l'Etre, son terme *ad quem*, l'essence de l'existant. C'est dans cette double relation que consiste la grande obscurité de l'acte créateur.

La création est à la fois le mystère le plus obscur et le fait le plus évident. Le mystère le plus obscur, puisqu'il résulte de deux sur-intelligibles, l'un absolu et l'autre relatif, qui sont l'essence de l'Etre et l'essence des existences. Le fait le plus évident, puisqu'il repose sur deux intelligibles, savoir, l'Intelligible absolu et l'intelligible relatif, qui est la réflexion du premier, et dont la dérivation constitue précisément l'acte créateur. En somme, la création renferme dans leur degré le plus élevé, le sur-intelligible et l'intelligible, les deux aspects universels des choses, et les deux pôles de l'esprit humain.

Les idées de nature et de surnaturel se rattachent également à l'idée de création. Mais la nature regarde la création comme fait, le surnaturel se rapporte à elle comme mystère. La nature se lie donc à l'intelligible, et le surnaturel au sur-intelligible.

Le surnaturel ainsi entendu est générique, et la raison ne peut aller plus loin. Mais la révélation nous fait de plus connaître le surnaturel spécifique. La révélation effectue, à l'égard du surnaturel générique, à nous fourni par la raison, ce que font l'observation sensible et l'expérience à l'égard de la notion générique de nature : elle le spécifie et le concrétise.

Quand le surnaturel spécifique est faux, il devient contra-naturel. Tel est celui des fausses religions. Le contra-naturel s'oppose au surnaturel, comme l'absurde au sur-intelligible.

Le surnaturel et le sur-intelligible génériques nous sont fournis par la raison, le surnaturel et le sur-intelligible spécifiques par la révélation et par l'histoire, le contra-naturel et l'absurde par l'imagination et les sens trompés.

Le surnaturel et le sur-intelligible purs du christianisme se

réfléchissent et se reproduisent d'une certaine manière entre les hommes, dans le double cercle des faits et des idées. La même chose arrive au contra-naturel et à l'absurde des fausses religions. Ainsi, par exemple, l'ascétisme chrétien est *au-dessus* de la nature, et l'ascétisme païen est *contre* la nature; la foi chrétienne est *supérieure*, la superstition païenne *opposée* à la raison. De là l'influence diverse et opposée des croyances et des pratiques chrétiennes et païennes, dans la civilisation et la science humaines.

NOTE 13, P. 143.

Du surnaturel initial et final dans le christianisme.

Le surnaturel de la religion embrasse surtout le commencement et la fin du cycle révélé, c'est-à-dire, la Genèse et l'Apocalypse. Remarquons que si l'Evangile est appelé la plénitude ou le milieu des temps, cela a lieu pour nous, et pour les siècles antérieurs seulement. Mais pour ceux *qui appelleront ce temps, antiquité*, l'Evangile, genèse chrétienne, ou, en d'autres termes, renouvellement de la Genèse primitive, l'Evangile sera placé au berceau du genre humain. Ainsi, dans le plan de l'ordre surnaturel, il semble que les sensibles miraculeux soient spécialement propres au commencement et à la fin, et qu'ils appartiennent à *l'époque de formation* et à *celle de dissolution* du système moral du monde. D'où il suit que le cours de l'ordre surnaturel n'est pas *uniforme et monotone*, mais *varié et multiforme ;* et les événements ne s'y renouvellent pas de la même manière, mais ils varient et se distinguent en diverses époques. Ainsi arrive-t-il dans la nature, où la vie dynamique diversifie les phénomènes, spécialement dans le départ et dans le terme de la révolution du monde, et donne lieu à deux périodes auxquelles correspondent les bouleversements reconnus par la science et l'histoire, et les épiroses de l'hypothèse et des traditions religieuses. Le

sensisme régnant universellement aujourd'hui dans toutes les branches de la connaissance humaine, et dont un caractère essentiel est de juger du passé et de l'avenir par le présent, ce sensisme jette dans l'erreur beaucoup d'hommes érudits; contraints par la force de la vérité, ces savants, tout en admettant une époque extraordinaire et cosmogonique, se rient néanmoins du déluge de Noé, de la longévité des patriarches, des géants, de la formation des races sorties d'un seul tronc, et d'une foule d'autres faits, qui pourtant ne répugnent nullement au caractère des temps primitifs auxquels ils appartiennent.

NOTE 14, P. 151.

Du surnaturel transitoire et du surnaturel continu.

Le christianisme contient deux espèces d'évènements surnaturels : les premiers sont transitoires, et les seconds continus. Les évènements passagers sont passés ou futurs; et ils appartiennent, les uns, au principe, et les autres, à la fin du cycle révélé; ils sont connus, les uns, par l'histoire, les autres, par la prophétie. Les évènements continus sont au nombre de deux : la grâce dans ses différents ordres, et le sacrifice eucharistique. Le surnaturel transitoire est sensible, et il constitue une preuve ou une note de crédibilité pour les choses révélées : le surnaturel continu est super-sensible, et il forme un dogme, objet de foi. Telle est l'admirable économie du christianisme, que le surnaturel manifeste est une démonstration du surnaturel voilé d'ombres mystérieuses.

Sous ce double point de vue, outre son importance intrinsèque, le concept du surnaturel est encore d'une très-grande utilité pour les sciences, et surtout pour la philosophie; car il empêche la confusion de la certitude physique avec la certitude métaphysique, et l'identification du monde avec Dieu. Quiconque

nie la possibilité de l'intervention extraordinaire de Dieu dans les phénomènes de la nature et dans les choses humaines, est nécessairement sensualiste, athée ou panthéiste, encore qu'il n'en sache rien et qu'il proteste de sa bonne foi.

NOTE 15, P. 159.

Sur quelques passages de M. Guizot.

Voici le texte dans lequel M. Guizot parle des catholiques et des protestants : « Qu'ils écartent la controverse, qu'ils s'occu-
» pent peu l'un de l'autre et beaucoup d'eux-mêmes et de leur
» tâche, le catholicisme et le protestantisme vivront en paix,
» non-seulement avec la société nouvelle, mais entre eux. Je
» sais que cette paix ne sera point l'unité spirituelle..... L'unité
» spirituelle, belle en soi, est chimérique en ce monde, et de
» chimérique devient aisément tyrannique. Etres finis et libres,
» c'est-à-dire, incomplets et faillibles, l'unité nous échappe,
» et nous lui échappons incessamment. L'harmonie dans la li-
» berté, c'est la seule unité à laquelle ici-bas les hommes puis-
» sent prétendre [1]. »

Quelques lignes plus haut, il avait fait la part du catholicisme et du protestantisme, en prenant pour base du partage la variété des caractères et des esprits [2], comme s'il se fût agi de deux nourritures également bonnes et salutaires, entre lesquelles chacun peut choisir, en consultant son estomac et son goût. Dans un autre article il fait, en sage éclectique, l'éloge des catholiques et des protestants, et il parle ainsi des derniers :

« La foi chrétienne, la foi réelle et profonde aux dogmes
» constitutifs du christianisme, tels qu'ils ont été compris et
» enseignés au XVIe siècle par les fondateurs du protestantisme,

1 *Revue française*, tom. VII, p. 212.
2 *Ibid.*, p. 210.

» renaît parmi les protestants; et elle renaît accompagnée de
» cette liberté, de cet examen assidu qui altèrent l'unité, mais
» entretiennent la vitalité religieuse, qui se préoccupent peu
» du gouvernement des esprits, mais beaucoup de la vie intime
» des âmes[1]. »

Evidemment ces seuls passages suffiraient pour établir notre assertion, et prouver qu'en matière religieuse, M. Guizot n'est pas toujours fort soucieux de se montrer plus grave ou plus ambitieux que son siècle. Mais nous trouvons d'autres preuves dans ses Leçons d'histoire. L'auteur s'y montre souvent esclave des préoccupations de l'époque, et se laisse quelquefois entraîner par le torrent. Ainsi, par exemple, l'éclectisme est aujourd'hui en vogue, et M. Guizot est éclectique. Il l'est en philosophie, en politique, enfin il l'est en religion. On peut le voir dans le passage suivant. L'auteur parle des systèmes les plus opposés sur la nature de la société ecclésiastique, il énumère les principaux, depuis la hiérarchie catholique jusqu'à l'anarchie des Indépendants et des Quakers, et il conclut ainsi :

« Non-seulement tous les systèmes ont été réalisés, mais ils
» ont tous prétendu à la légitimité historique aussi bien qu'à la
» légitimité rationnelle; ils ont tous reporté leur origine aux
» premiers temps de l'Eglise chrétienne; ils ont tous revendi-
» qué des faits anciens, comme fondement et justification.
» Messieurs, ni les uns ni les autres n'ont eu complètement
» tort : on trouve, dans les premiers siècles de l'Eglise, des
» faits auxquels ils peuvent tous se rattacher. Ce n'est pas à
» dire qu'ils soient tous également vrais rationnellement, éga-
» lement fondés historiquement, ni qu'ils représentent une
» série d'états divers, par lesquels l'Eglise ait passé tour à
» tour[2]. Mais il y a dans chacun de ces systèmes une part

1 *Revue française*, tom. v, p. 21.

2 Ces palliatifs n'écartent pas l'absurdité d'une telle assertion, car selon M. Guizot, entre un système et les autres, entre la doctrine des catholiques et celle des hérétiques, la différence n'est que du plus au moins; c'est une différence d'extension et non pas d'essence. Et il en doit être ainsi aux yeux

» plus ou moins grande de vérité morale, de réalité historique. » Ils ont tous joué un rôle [1], occupé une place dans l'histoire » de la société religieuse moderne; ils ont tous, à des degrés » inégaux, concouru au travail de sa formation [2]. » Le rationalisme est partout en vogue; et bien que M. Guizot ne se déclare pas rationaliste, la manière dont il traite les mystères chrétiens prouve qu'il l'est [3]. Le psychologisme est aujourd'hui la seule méthode en usage, et M. Guizot est psychologiste; et il croit pouvoir donner une base inébranlable à la morale, en procédant par l'analyse seule : « Pour ceux d'entre vous qui » ont fait des études philosophiques un peu étendues, il est, je » crois, évident aujourd'hui, que la morale existe indépendam- » ment des idées religieuses; que la distinction du bien et du » mal moral, l'obligation de fuir le mal, de faire le bien, sont » des lois que l'homme reconnaît dans sa propre nature aussi » bien que les lois de la logique, et qui ont en lui leur principe, » comme dans sa vie actuelle leur application [4]. » Mais ce en

des éclectiques; ne sachant pas, dans leurs doctrines, s'élever jusqu'aux principes, ils jugent les systèmes pièce à pièce, et ne les embrassent pas dans leur unité.

1 Voilà aujourd'hui la grande affaire. Quiconque sait jouer un rôle est justifié par cela seul, car le succès légitime toute chose. La vie humaine est une pièce de théâtre; les honneurs en sont à celui qui sait le mieux y jouer son rôle; peu importe d'ailleurs qu'il fasse le personnage d'un scélérat ou celui d'un honnête homme.

2 *Hist. de la civil. en France*, leçon 3.

3 *Ibid.*, leçon 5.

4 *Histoire de la civilisation en Europe*, leçon 5. Le ton magistral de ces paroles me semble très-propre à donner une idée de la philosophie des modernes. Une opinion radicalement fausse, destructive de toute morale et de toute religion, est dite ici *évidente pour ceux qui ont fait des études philosophiques un peu étendues*, tandis qu'elle peut être plausible pour ceux-là seulement qui ont fait des études entièrement superficielles, ou qui les ont assises sur de faux principes. Une seule considération suffit pour anéantir un tel système; la voici : la morale est absolue, et l'absolu ne peut avoir pour base le relatif, mais uniquement l'absolu. Il est vrai que M. Guizot ajoute : « Ces faits constatés, la morale rendue à son indépen-

quoi l'illustre écrivain se montre davantage esclave du siècle, c'est la légèreté avec laquelle il traite l'histoire religieuse. Il oublie souvent, en ce point, la gravité dont il ne se départ pas dans les autres matières d'érudition. Je n'en donnerai qu'un exemple. « Dans les premiers temps, tout-à-fait [1] dans les pre-
» miers temps, la société chrétienne se présente comme une
» pure association de croyances et de sentiments communs;
» les premiers chrétiens se réunissent pour jouir ensemble des
» mêmes émotions, des mêmes convictions religieuses. On n'y
» trouve aucun système de doctrine arrêté, aucun ensemble

» dance, » (la morale indépendante? Mais l'essence de la morale consiste dans sa dépendance. Appeler l'astronomie ou la mécanique, des branches indépendantes de la science mathématique, serait-ce énoncer une plus grande absurdité?) « une question s'élève dans l'esprit humain : d'où vient la mo-
» rale? où mène-t-elle? Cette obligation de faire le bien, qui subsiste par
» elle-même, est-elle un fait isolé, sans auteur, sans but? Ne cache-t-elle
» pas, ou plutôt ne révèle-t-elle pas à l'homme une origine, une destinée
» qui dépasse ce monde? Question spontanée, inévitable, et par laquelle la
» morale, à son tour, mène l'homme à la porte de la religion, et lui ouvre
» une sphère dont il ne l'a point empruntée. » Voilà ce qu'ajoute M. Guizot. Mais en cela il ne remédie nullement au désordre de sa doctrine. Il ressemble à cet architecte qui, après avoir construit une maison sur le sable mouvant, voudrait la consolider en posant la pierre fondamentale sur le faite de l'édifice. Quiconque appuie la morale sur l'homme et la religion sur la morale, pousse dans le précipice la morale et la religion.

L'une et l'autre reposant sur un principe faux, la politique doit nécessairement manquer de base; car la souveraineté ne peut pas avoir plus de consistance que l'impératif, sans un fondement absolu, et par suite, sans une investiture extérieure qui de proche en proche remonte jusqu'à Dieu. M. Guizot ne dit pas un mot de ce principe divin; il donne la seule *capacité* comme la légitimité des gouvernements et le critérium pour la reconnaître (*ibid.*) : opinion destructive de tout ordre social, et non moins funeste aux républiques qu'aux monarchies et à toute espèce de gouvernement. Sans doute la capacité est nécessaire pour compléter la légitimité en politique, mais seule elle ne peut la constituer. Je crois en avoir donné les preuves.

1 Ce *tout-à-fait* est une de ces réserves qui, pour être adroites, n'en sont pas plus heureuses. Citez-moi un seul jour de l'ère chrétienne, depuis le Christ jusqu'aujourd'hui, où le fait dont vous parlez ait eu lieu, et je me condamne à un éternel silence.

» de règles, de discipline, aucun corps de magistrats. Sans » doute il n'existe pas de société, quelque naissante, quelque » faiblement constituée qu'elle soit, il n'en existe aucune, où » ne se rencontre un pouvoir moral qui l'anime et la dirige. Il » y avait dans les diverses congrégations chrétiennes, des » hommes qui prêchaient, qui enseignaient, qui gouvernaient » moralement la congrégation ; mais aucun magistrat institué, » aucune discipline ; la pure association dans des croyances et » des sentiments communs, c'est l'état primitif de la société » chrétienne [1]. »

A ces assertions étranges, je n'oppose ni l'élection des Apôtres par le Christ [2], le pouvoir de baptiser et d'enseigner, de lier et de délier, qu'il leur confère [3], ni la suprématie accordée à Pierre [4], ni l'élection canonique de Matthias [5], ni l'institution des diacres [6], ni le concile de Jérusalem [7], ni aucun des autres faits écrits à chaque page du livre des Actes, et qui montrent l'Eglise organisée en unité, sous un gouvernement régulier, stable et divin, dès ses premiers commencements. Non, je ne veux point entrer dans l'exposition de ces faits, M. Guizot lui-même m'épargne cette peine. Voici ce qu'il écrit ailleurs : « Il est incontestable que les premiers fondateurs, ou, » pour mieux dire, les premiers instruments de la fondation » du christianisme, les Apôtres se regardaient comme investis » d'une mission spéciale, reçue d'en haut [8], et, à leur tour,

1 *Hist. de la civil. en Europe*, leçon 2.

2 *Matth.*, x, 1, seq. *Marc.*, vi, 7, seq. *Luc*, vi, 13, seq.

3 *Matth.*, xviii, 18, 19, 20 ; xxviii, 19, 20.

4 *Matth.*, xvi, 17, 18, 19. *Ioh.*, xxi, 15, 16, 17.

5 *Act.*, i, 15-26.

6 *Ibid.*, vi, 1-6.

7 *Ibid.*, xv, 1-31.

8 Remarquez comme l'auteur se garde d'affirmer ou de nier que les Apôtres fussent en effet investis d'un pouvoir divin. Il se contente de dire qu'ils croyaient l'être ; *ils se regardaient comme investis*. Avec cette prudente réserve, les éclectiques se piquent et se flattent de satisfaire tout le monde. C'est là l'important du système.

» transmettaient à leurs disciples, par l'imposition des mains » ou sous toute autre forme, le droit d'enseigner et de prê- » cher. L'ordination est un fait primitif dans l'Eglise chrétienne. » De là un ordre de prêtres, un clergé distinct, permanent, » investi de fonctions et de droits particuliers 1. » Avouons-le, si l'éclectisme sert à ceux qui le professent, parce qu'il leur procure le plaisir d'allier ensemble les opinions les plus disparates, il n'est pas moins utile à ceux qui en sont ennemis : car il facilite la controverse, et il leur fournit le moyen de le battre avec ses propres armes. En effet, nous n'avons ici rien autre chose à faire que d'opposer M. Guizot à lui-même, et de combattre l'historien de la civilisation en Europe par l'historien de la civilisation en France. L'un dit que *dans les premiers temps de la société chrétienne* on ne trouve « aucun système de doc- » trine arrêté, aucun ensemble de règles, de discipline, au- » cun corps de magistrats. » L'autre affirme que dans ces mêmes temps, il y avait les Apôtres qui « se regardaient comme » investis d'une mission spéciale, reçue d'en haut, et, à leur » tour, transmettaient à leurs disciples, par l'imposition des » mains ou sous toute autre forme, le droit d'enseigner et de » prêcher 2. » L'un affirme que le seul pouvoir qui animât et dirigeât l'Eglise primitive était *un pouvoir moral*, n'ayant rien de fixe, de régulier, de stable ; l'autre nous assure que *l'ordination est un fait primitif de l'Eglise chrétienne*. L'un nous dit : « Il y avait des hommes qui prêchaient, qui enseignaient, qui » gouvernaient moralement la congrégation ; mais aucun ma- » gistrat institué, aucune discipline ; la pure association » dans des croyances et des sentiments communs, c'est l'état » primitif de la société chrétienne ; » l'autre atteste qu'il y

1 *Hist. de la civil. en France*, leçon 3.

2 Si M. Guizot ne veut pas supposer que les Apôtres se moquaient de leurs disciples et de l'Eglise, force lui sera d'avouer que les premiers, en donnant aux seconds le droit d'enseigner et de prêcher, devaient leur apprendre les choses à enseigner et à prêcher, et qu'en conséquence, il devait y avoir un *système de doctrine arrêté*.

avait « un ordre de prêtres, un clergé distinct, permanent, in» vesti de fonctions et de droits particuliers. » Si M. Guizot avait pris à tâche de nous épargner la peine de le réfuter, il n'aurait pas pu mieux réussir ni nous rendre ce service avec plus de bonheur : nous lui en sommes fort obligés. On dira peut-être, toutefois, que dans le second passage il n'est pas question de *ces premiers temps* (*tout-à-fait* dans les premiers temps) dont il parlait dans l'autre. Mais il déclare formellement le contraire, puisqu'il dit dans le second, qu'il parle *du berceau de l'Eglise chrétienne* [1], *d'un fait, d'un état primitif*, et du temps des Apôtres, *premiers instruments de la fondation du christianisme*. Est-ce que la religion du Christ fut antérieure même d'un seul jour aux temps apostoliques, alors que les Apôtres furent institués par lui? est-ce que leur élection ne fut pas le premier acte public de la prédication divine? Que l'auteur parle des temps primitifs, tout-à-fait primitifs de l'Eglise, les paroles qui suivent immédiatement le démontrent. « Autre » fait primitif. » (Nouvelle preuve que les faits précédents sont considérés comme primitifs). « Les congrégations particulières » étaient, il est vrai, assez isolées ; mais elles tendaient à se réu» nir, à vivre sous une foi, sous une discipline commune; c'est » l'effort naturel de toute société qui se forme; c'est la condi» tion nécessaire de son extension, de son affermissement. Le » rapprochement, l'assimilation des éléments divers, le mou» vement vers l'unité, tel est le cours de la création. Les pre» miers propagateurs du christianisme, les Apôtres ou leurs » disciples, conservaient d'ailleurs sur les congrégations mêmes » dont ils s'éloignaient, une certaine autorité, une surveillance » lointaine, mais efficace. Ils avaient soin de former ou de » maintenir entre les églises particulières des liens, non» seulement de fraternité morale, mais d'organisation. De là » une tendance constante vers un gouvernement général de » l'Eglise, une constitution identique et permanente [2]. »

1 *Hist. de la civ. en France*, leçon 3.
2 *Ibid.*

Malgré le silence gardé sur la primauté de Pierre, et quelques autres correctifs qui révèlent ici le protestant, l'auteur avoue néanmoins l'organisation de toutes les églises particulières en un seul corps, au moyen de l'unité du pouvoir apostolique; or, cette organisation ne peut certainement pas s'accorder avec ces congrégations éparses, sans unité et sans sacerdoce, qui nous sont représentées dans l'autre passage, comme constituant l'état primitif de l'Eglise.

Ces quelques observations suffisent pour montrer au lecteur que, quelque grands talents qu'ait M. Guizot, il ne faut pas ajouter une foi aveugle à ses paroles, en matière de religion et de philosophie. Mon intention n'est pas néanmoins de le dépouiller de la gloire qu'il mérite, même en cette partie, lorsqu'il fait preuve d'une véritable science. J'ai seulement voulu avertir la jeunesse studieuse de mon pays de ne se laisser point entraîner aux clameurs du vulgaire, et de prendre garde d'idolâtrer quelques noms illustres, qui méritent certainement d'être estimés en Italie et dans toutes les parties du monde, mais non pas d'être adorés, au moins hors de leur patrie.

NOTE 16, P. 180.

Sur une remarque théologique de M. Nisard.

« Dans la doctrine catholique, on était justifié principale-
» ment par les bonnes œuvres. La part de la foi, car il fallait
» bien qu'il y en eût une, se réduisait à la connaissance de la
» loi chrétienne, et *en quelque sorte* à l'habitude de s'y confor-
» mer sans ardeur particulière, comme sans doute. Luther
» changea tout cela..... Dans la doctrine catholique, la foi était
» implicitement dans les œuvres [1]. »

La doctrine renfermée dans ces lignes est aussi étrangère au catholicisme que le catholicisme est lui-même différent des er-

1 *Revue des Deux-Mondes*, tom. xx, p. 177.

reurs de Pélage et des Sociniens; mais ce n'est pas ici le lieu de le démontrer : pour s'en convaincre, il suffit d'ouvrir un catéchisme. Je n'aurais pas non plus cité ce morceau, pris parmi les mille et une inepties de ce genre dont fourmillent les journaux et les livres français, s'il n'était pas sorti de la plume d'un écrivain renommé, et aussi estimable sous d'autres rapports, que l'est M. Nisard. Dans l'article dont ce passage est tiré, il nous avertit modestement qu'il n'a ni le goût ni le talent nécessaires pour se livrer aux études dont il parle [1]. A la bonne heure; mais alors je ne vois pas comment un homme qui ignore les notions les plus élémentaires du christianisme, peut se mêler d'histoire ecclésiastique, quand dans cette partie, la science exacte et profonde des faits est inséparable de celle des idées. Quel jugement porterait-on sur celui qui écrirait une vie d'Hippocrate ou d'Archimède, et voudrait exposer les controverses des médecins et des mathématiciens, sans savoir un mot de leurs sciences? Aujourd'hui la singulière manie s'est introduite en France et ailleurs, d'écrire l'histoire de la religion, sans en connaître l'A B C; nous avons des historiens de la Réforme, des Papes, des Conciles, de Port-Royal, qui ne pourraient aspirer au titre d'historiographes, qu'autant qu'il suffirait, pour l'obtenir, de dire quelque bon mot, de raconter quelque nouvelle piquante, mais à condition qu'on pût ignorer d'ailleurs le fond même de son sujet. Mais qui oserait traiter de la sorte l'astronomie, les mathématiques, la physique? Est-ce que la théologie a seule la vertu de préserver du ridicule la faconde ignorante? Qu'on me pardonne la chaleur avec laquelle je poursuis souvent un abus détestable, qui menace de ruiner la plus importante et la plus sublime des sciences! Je ne le craindrais pas dans les écrivains vulgaires, dont les cris assourdissent nos oreilles; mais il me semble étonnant et intolérable dans un homme qui jouit de la réputation de M. Nisard.

[1] *Revue des Deux-Mondes*, tom. xx, p. 177.

NOTE 17, P. 198.

Sur le fait moral de la justification.

Le fait moral de la justification a besoin du concours de deux tribunaux : celui de l'homme et celui de Dieu. La sentence de rémission vient de Dieu, par le moyen de ses ministres. Et en effet, il n'y a que la toute-puissance qui puisse effacer la tache de la faute autrement indélébile, rendre à l'âme sa beauté perdue, et avec elle les droits à l'héritage céleste. Mais le pardon ne peut avoir lieu, si l'homme n'a d'abord prononcé contre lui-même une sentence de condamnation; si, juge sévère et impartial, il ne s'est pas reconnu coupable et digne de châtiment. Le tribunal humain doit être de justice et de punition, le tribunal de Dieu, de miséricorde et de grâce, lorsque le premier a emprunté à Dieu son rôle de juge inexorable et de rigide vengeur. Le dialogue admirable de David et de Nathan offre aux regards ce double concours de l'autonomie pénale de la conscience et du pardon divin [1].

Mais si l'on pénètre plus avant dans l'ordre moral, on trouvera que l'acte judiciaire de l'homme se reconnaissant coupable et digne de châtiment, n'est autre que la répétition et l'approbation libre d'un jugement divin antérieur, duquel procèdent la vérité et l'autorité de la sentence humaine [2]. En effet, quand il s'agit de l'ordre moral, éternel, absolu, la créature ne peut être véritablement juge, ni coopérer en aucune façon à la validité de la sentence. Ici ne revient pas la distinction des juridictions et des pouvoirs : l'Idée est tout ensemble loi et législateur, juge et exécuteur de ses sentences et de ses décrets. Ici il n'y a ni témoins, ni jurés qui assistent à l'interrogatoire, ni appel du premier jugement. Or, ce jugement divin est identique à l'in-

1 2 *Reg.*, XII, 13.

2 Voir plus haut, chap. V, art. 3, tom. II, p. 136.

tuition de l'Idée, qui, se promulguant elle-même par sa propre autorité, constitue l'impératif moral; et cette même voix qui n'était qu'obligatoire avant la faute, devient après, une voix de condamnation, par le seul changement arrivé dans l'âme du coupable. Telle est la syndérèse de la conscience; et là, ce n'est point, à proprement parler, la conscience qui se juge et se condamne elle-même, mais c'est Dieu qui la juge et la condamne; la conscience est un simple témoin de cet acte divin. La condamnation est objective et idéale, comme la loi dont elle est l'application. Le sujet coupable est spectateur de cet acte juridique exercé sur lui; mais comme il est libre, il peut y adhérer ou se révolter contre, il peut se reconnaître coupable, ou mettre le comble à sa félonie contre l'ordre moral, en se révoltant contre le jugement, comme il a transgressé la loi. Dans le premier cas, le libre arbitre égaré, rétablit par l'expiation l'ordre rompu; dans le second, il le trouble davantage par ce plaisir qu'il prend dans le mal, et cet endurcissement qui est le comble de la rébellion morale de l'homme contre son Auteur.

NOTE 18, P. 207.

Sur les différentes époques philosophiques de l'histoire.

Deux principes seuls gouvernent les deux mondes du réel et de l'intelligible : ce sont l'Idée et les sensibles, l'Etre et les existences.

Le sensible peut être externe ou interne, physique ou psychologique, matériel ou spirituel. Mais dans tous les cas, il est fini, contingent, relatif, et, comme sensible, diamétralement opposé à l'Idée.

Hégel a voulu considérer les catégories comme principes constitutifs de l'histoire, et il a essayé une division ethnographique et chronologique, correspondant à ces diverses catégories. Mais si l'on appelle catégories les concepts absolus, elles se réduisent

toutes à l'Idée, et il est impossible de les séparer les unes des autres. Aussi les nations et les époques historiques devraient plutôt se diviser en *catégoriques* ou *idéales*, et en *anti-catégoriques* ou *sensistes;* dans les premières, c'est l'Idée, dans les secondes, c'est le sensible qui domine. Pris dans son sens le plus absolu, ce principe nous fournit la grande et très-importante division du christianisme et du paganisme. Appliqué à chacun de ces deux cycles, et employé dans une signification plus relative, il trace le cadre de nombreuses divisions et sous-divisions plus particulières, dans le double ordre de l'espace et du temps.

L'Idée est bilatérale, c'est-à-dire, intelligible et sur-intelligible. Au premier de ces deux aspects correspond la raison; au second, la révélation, raison surnaturelle, complément de l'autre. Celle-ci est parfaite chez les catholiques, imparfaite dans le champ de l'hétérodoxie.

C'est le christianisme qui a donné aux nations européennes leur idéalité. Sensualisées, comme le reste des peuples, par la faute et la scission primitives, elles furent idéalisées par cette foi qui entreprit la reconstitution de l'unité dans la famille humaine.

Maintenant elles sont retombées presque toutes dans l'antique sensisme.

Le sensible perfectionné par le christianisme lui-même, dont l'action bienfaisante a épuré et fortifié toutes les puissances de l'homme, le sensible voulut s'émanciper de nouveau, rompre avec l'Idée, et il ramena dans l'Europe, devenue une, grâce au catholicisme, le schisme primitif de l'espèce entière.

Le sensible interne s'émancipa avec Luther et Descartes. — Première époque du sensisme moderne. Exagération de la personnalité individuelle, autonomie de l'homme, licence religieuse, philosophique et politique, sous le nom de liberté. De là, schismes, hérésies, guerre civile et division de l'Europe entière en deux camps ennemis.

Le sensible externe s'émancipa avec Bacon et Jean Locke. Deuxième époque du sensisme moderne. Elle accrut et porta au

comble les désordres et les maux introduits par l'époque précédente. Révolutions violentes et sanguinaires, guerre civile entre les despotes et les peuples, domination de l'incrédulité, anarchie intellectuelle, scepticisme, indifférence religieuse, règne absolu de l'égoïsme, du commerce et de l'industrie.

La période du sensisme matériel dure encore. Le rationalisme psychologique qui appartient à l'époque antérieure, se trouve restreint dans les limites de quelques livres et de quelques écoles; l'autre, au contraire, a le sceptre en main, et il gouverne la société. Le matérialisme et l'athéisme pratique règnent universellement. Et si, comme systèmes spéculatifs, il semble qu'on les laisse de côté, la cause en est qu'aujourd'hui on ne croit plus à rien, et qu'on n'a pas même cette vigueur d'esprit nécessaire pour répudier positivement la foi.

Ce fléau envahit et ravage plus ou moins toute l'Europe, mais surtout les provinces méridionales, plus dominées par l'influence française. La péninsule italienne, et peut-être plus encore l'espagnole, sont devenues de serviles imitatrices de leurs dangereux voisins; elles s'étudient à les copier, sans pouvoir les égaler, parce que tout copiste est nécessairement inférieur à son modèle. Mais le pire, c'est qu'elles se montrent peu soucieuses, que dis-je? orgueilleuses même de leur misère; elles appellent la servitude liberté, le recul progrès, et elles haïssent comme des ennemis ceux qui ont le courage de les avertir. Jusques à quand durera cette folie? Je l'ignore; mais du moins elle devrait faire réfléchir le peu d'hommes honnêtes et sages qui restent, leur donner l'éveil, les animer à se joindre ensemble, à unir leurs forces, pour extirper ce fléau maudit, avant qu'il ait étouffé la dernière étincelle de la vie.

NOTE 19, P. 230.

Des idées pures.

Ces idées et autres semblables sont ce qu'on appelle d'ordinaire *idées pures*, tandis qu'il n'y a rien de plus *impur* que ces

notions, où les subtilités d'une abstraction arbitraire sont mêlées aux caprices d'une imagination déréglée. Avec cela, s'il faut en croire les rationalistes, les idées pures devront prendre la place de toute science, de toute croyance, et gouverner le monde. Ajouter foi à autre chose qu'aux idées pures, c'est un acte indigne d'un philosophe; un philosophe ne peut donner son assentiment à aucune vérité non *purifiée*, sans signer son propre déshonneur. Voilà les belles choses qu'impriment une foule d'auteurs en Allemagne, et que réimpriment en France une foule d'autres écrivains. Une conséquence de cette doctrine, c'est qu'on ne doit point admettre les dogmes religieux, avant de les avoir fait passer à l'état d'idées pures. Mais comment opérer cette transformation? Comment une vérité supra-rationnelle peut-elle être ainsi transformée, sans perdre sa propre essence? Si les faits sensibles ne peuvent être travestis en idées pures, comment les vérités sur-intelligibles le seront-elles? Si le philosophe croit au calorique et à l'électricité, qui ne sont point des idées pures, en vertu d'une sage observation et sur le témoignage de l'expérience, pourquoi refusera-t-il de croire à la Trinité, à l'Incarnation du Verbe, aux sacrements, sur l'autorité de la révélation? Il est vrai que les rationalistes veulent s'ingérer dans les matières de la physique elle-même; et les partisans de la philosophie de la nature prétendent, par exemple, que le philosophe ne doit admettre la gravité et la lumière, qu'après les avoir converties en idées pures. Prétention fort plaisante, en vérité. Il est toutefois permis de croire que les fauteurs de cet ingénieux système s'en moquent eux-mêmes, au moins dans la pratique. En effet, s'ils ne voulaient pas croire aux domestiques qui servent leur table, et (ce qui est la grande affaire aujourd'hui) aux écus de leur bourse, ils seraient fort embarrassés. Mais, en ces points, ils se montrent pleins de bon sens, et ils n'ont garde de se gouverner par les idées pures.

NOTE 20, P. 230.

Sur la valeur théologique des rationalistes allemands.

La principale raison sur laquelle se fondent les rationalistes modernes, c'est le désaccord qu'ils croient voir entre l'antique théologie orthodoxe et la science moderne. David-Frédéric Strauss en parle à chaque instant avec tant de confiance qu'il doit étonner un peu ceux qui ne connaissent pas la science moderne, et plus encore ceux qui la connaissent. Ce désaccord est de deux sortes : l'un regarde l'histoire, l'autre le dogme. Le premier roule sur les antinomies apparentes de la Bible ; or, les plus fortes de ces antinomies étaient connues des Pères et des apologistes anciens, sans que pour cela il leur soit venu à l'esprit d'en conclure aucune répugnance entre la foi et la science de leur époque. Mais ce qui enlève toute valeur à ces antinomies, c'est qu'aucune d'elles n'excède par elle-même une simple probabilité ; et cette simple probabilité est détruite par les arguments solides et inébranlables qui lui sont opposés. Ces arguments sont en partie *a posteriori*, et en partie *a priori*. Parmi les premiers, la seule authenticité de l'évangile de saint Jean, que Strauss n'ose attaquer, suffit pour détruire les conjectures amassées contre l'authenticité des autres évangiles. Or, si l'évangile de saint Jean est authentique, il est impossible de le supposer un tissu de mythes ; et s'il n'est pas mythique, si les faits surnaturels qui y sont racontés sont vrais et indubitables, cet évangile suffit pour prouver que le christianisme est divin, que le Christ est véritablement fils de Dieu ; il suffit pour mettre en sûreté les vérités consignées dans les autres livres sacrés, et crues de tout temps par la société chrétienne. Si ensuite on raisonne *a priori*, c'est-à-dire, en descendant de l'Idée aux faits, au lieu de remonter des faits à l'Idée, alors les antinomies perdent jusqu'à l'apparence d'une valeur logique, et elles se montrent manifestement absurdes, aussi absurdes que les an-

tinomies et les anomalies de la nature, au moyen desquelles les sensualistes s'efforcent de prouver que l'univers ne procède pas d'une sagesse ordonnatrice, mais qu'il est l'œuvre de la fatalité ou du hasard. En effet, la méthode des rationalistes est identique à celle des athées : la seule substitution de l'ontologisme au psychologisme renverse les deux systèmes dans leurs fondements. Mais Strauss ne soupçonne pas même l'existence de la méthode ontologique, et il se repose dans son analyse microscopique et sa critique délétère, avec une quiétude d'esprit qui fait souvenir de ces philosophes français de l'autre siècle, alors qu'on croyait prouver la matérialité de l'âme en faisant l'anatomie du cerveau, ou qu'on prétendait démontrer l'inutilité ou l'absurdité d'un architecte suprême et plein de sagesse, en décomposant chimiquement les corps, et en réduisant leurs parties à certaines forces élémentaires. Les paroles par lesquelles Strauss commence la dissertation qui termine son livre, mettent dans tout son jour cette confiance ingénue dans ses principes et dans les résultats de son travail. « Les résultats de » la recherche que nous avons menée à terme, dit-il gravement, ont maintenant anéanti, ce semble, la plus grande et » la plus importante partie de ce que le chrétien croit de Jésus, » détruit tous les encouragements qu'il puise dans cette » croyance, tarit toutes les consolations. Le trésor infini de » vérité et de vie, qui depuis dix-huit siècles alimente l'humanité, paraît dissipé sans retour, toute grandeur précipitée dans la poussière, Dieu dépouillé de sa grâce, l'homme » de sa dignité, et le lien rompu entre le ciel et la terre[1]. » Quant aux points dogmatiques, le mérite de Strauss consiste à réchauffer certaines objections vieillies, contre la possibilité des miracles, l'existence de l'ordre surnaturel, l'inspiration des livres sacrés, et les mystères chrétiens; ces objections n'ont d'autre mérite chez lui que d'être présentées et poussées avec beaucoup moins de force et de vigueur que chez les

1 *Vie de Jésus, trad. par Littré,* tom. II, p. 713.

théologiens et les apologistes, qui se les sont faites pour les résoudre, il y a deux ou trois siècles. A l'exception de ces vieux sophismes, tout ce que les rationalistes ont coutume de donner comme de nouvelles objections est si faible, si confus, si mesquin, si puéril, que vraiment on en rougit pour eux. Peut-on, par exemple, imaginer une compilation plus indigeste, un abus de métaphysique plus puéril que ces christologies hétérodoxes, exposées par Strauss dans la dissertation qui termine son livre [1]? Peut-on trouver quelque chose de plus vulgaire, de plus rebattu que ces arguties par lesquelles il combat le dogme catholique [2]? Et pourtant ici encore l'illustre critique éprouve ce sentiment de béatitude qu'on ressent, quand on a atteint le faîte et le *non plus ultra* de la science, Aussi ces paroles s'échappent-elles de sa plume : « Ce qu'il y a d'essentiel » et de solide dans les objections des rationalistes contre cette » doctrine, n'a été résumé par personne avec plus de vigueur » que par Schleiermacher ; et ici, comme en plusieurs points, » sa critique négative en a fini avec le dogme de l'Eglise [3]. » Oh! que M. Strauss est heureux de se contenter de si peu! Combien importe à la tranquillité de l'âme la modération des désirs, même dans le champ des sciences! Pour la gloire philosophique de Schleiermacher, on ne pourrait le citer plus à propos, et l'on trouve que M. Strauss a eu soin de choisir dans les ouvrages de ce critique tout ce qu'il y a de plus exquis, de plus propre à donner l'idée exacte d'un grand penseur. Nous avons déjà remarqué l'honneur que l'on fait à ce philosophe, en citant sa dissertation sur l'inutilité des anges dans les temps modernes. Dans le passage dont il s'agit ici, la mention qu'il fait de lui n'est pas moins belle ni moins honorable. Le lecteur peut s'en assurer, s'il a la patience de lire les quatre pages dépensées à résumer magnifiquement cette étonnante critique, *qui en a fini avec le dogme de l'Eglise*. Il y apprendra que Schleiermacher

1 *Vie de Jésus*, tom. II, p. 713 et suiv.
2 *Ibid.*, p. 728-734.
3 *Ibid.*, p. 730.

« trouve un GRAVE sujet de doute dans l'expression : *nature* » *divine* et *nature humaine;* cette expression met l'humanité et » la divinité sous une même catégorie, et, qui plus est, sous la » catégorie de nature, ce qui, essentiellement, ne signifie qu'un » être borné et conçu en opposition avec d'autres [1]; » — que deux natures présupposent deux personnes, parce que toute nature est un système vital, et « on ne peut comprendre comment » deux systèmes, absolument différents d'états vitaux, peuvent » concourir en un seul point central [2]; » — que « ce qui... rend » surtout manifeste cette impossibilité logique, c'est la supposition d'une double volonté en Christ, à laquelle, si l'on était » conséquent, on devrait adjoindre un double entendement [3]; » (donc Schleiermacher et Strauss croient que, selon le dogme orthodoxe, on ne doit point admettre dans Jésus-Christ un entendement humain aussi bien qu'une volonté humaine, comme si l'âme créée de l'Homme-Dieu pouvait manquer de la faculté la plus essentielle). En conséquence, « comme l'entendement et » la volonté constituent la personnalité, la division du Christ en » deux personnes serait décidée, etc. [4]. » Toutes les autres objections sont du même calibre. Le lecteur me dispensera certainement de répondre à ces subtilités, qu'un séminariste de nos jours, pour peu qu'il eût de talent, rougirait de proposer sur les bancs de l'école : tant elles sont neuves et puissantes !

Ce n'est pas la dernière fois que le pauvre Schleiermacher se trouve mis en évidence par Strauss, et exposé avec plus de zèle que de prudence à l'admiration des lecteurs. Après avoir abattu la doctrine orthodoxe avec ces terribles arguments que nous avons signalés, Strauss propose celle de son confrère; c'est une *Christologie éclectique*, qui, en vérité, ne peut pas ré-

1 *Vie de Jésus*, p. 730.

2 *Ibid.*, tom. II, p. 730-731.

3 *Ibid.*, p. 731.

4 *Ibid.* Il est clair que ce méchant sophisme se fonde sur le sens équivoque du mot *personnalité*, qui s'emploie, et pour exprimer l'unité psychologique de l'âme humaine, et pour signifier l'union de deux natures, par exemple, de l'âme et du corps, en une seule subsistance.

sister à l'examen, de l'aveu même de celui qui la cite; toutefois, c'est, selon lui, ce que peut faire de mieux quiconque ne veut pas donner une exclusion totale au dogme chrétien. « Certes, » dit Strauss, « cette christologie est une très-belle » élaboration ; et, comme nous le verrons plus tard, elle fait » tout ce qu'il était possible de faire pour rendre concevable » la réunion de la divinité et de l'humanité dans le Christ, en » tant qu'individu 1. » Or, voulez-vous savoir à quoi se réduit en substance cette belle élaboration ? Ouvrez vos oreilles, et entendez-le en deux mots. Je suis membre de la société chrétienne, dit Schleiermacher, et comme tel, « j'ai conscience » de l'anéantissement de ma peccabilité, et de la participation » à une perfection absolue, c'est-à-dire, je sens dans cette as» sociation, les influences qu'un principe sans péché et parfait » exerce sur moi 2. » Or, tous les membres de la société chrétienne sont hommes et peccables de leur nature. Donc l'impeccabilité conférée à chaque chrétien ne peut dériver de la société dans laquelle il vit, mais elle doit naître de l'influence de son fondateur, c'est-à-dire, du Christ. Si le Christ n'avait pas été lui-même impeccable, il ne pourrait communiquer ce privilége à ses disciples. Donc le Christ fut impeccable; donc « la formation de la personne du Christ ne peut être comprise » que comme le résultat d'un acte divin de création 3. » En effet, « si nous lui devons la vertu toujours croissante de notre » conscience de Dieu, il faut que cette conscience ait eu en » lui une vertu absolue, de sorte que cette conscience, ou » Dieu sous la forme de cette conscience, était ce qui seul agis» sait en lui ; et tel est le sens de ce que dit l'Eglise, à savoir » que Dieu s'est fait homme en Christ 4. » Ne vous semble-t-il pas que ce prosyllogisme en forme a toute la rigueur de la démonstration ? Que le fait de l'impeccabilité du chrétien, sur le-

1 *Vie de Jésus*, tom, II, p. 742.
2 *Ibid.*, p. 738-739.
3 *Ibid.*, p. 743.
4 *Ibid.*, p. 740.

quel repose tout le raisonnement, est inébranlable et évident comme un axiôme? Que la nouvelle formule par laquelle on exprime la divinité du Christ, est beaucoup plus claire, plus précise et plus satisfaisante que la formule orthodoxe, dont elle prend la place? Et puis, quelle logique exquise dans toute la suite du raisonnement! Comme les idées en sont bien enchaînées! Comme la conclusion est rigoureuse! *Le chrétien participe à l'impeccabilité; or, ne pouvant recevoir ce privilége de la société dans laquelle il vit, il faut qu'il le doive à son fondateur; donc le Christ était impeccable; donc il était Dieu.* Certes, depuis les temps de Gotama et d'Aristote jusqu'à nos jours, personne n'a su ourdir un syllogisme d'une façon si merveilleuse. La divinité du Christ est désormais mise en sûreté, non par les écritures, ni les conciles, ni l'Eglise universelle; non par une tradition de dix-huit siècles; non par l'excellence de la doctrine évangélique, non par la splendeur des prodiges, qui ont accompagné la seconde révélation, ni par la force des martyrs qui l'ont scellée de leur sang, mais par le fait lumineux et inébranlable de l'impeccabilité humaine: auprès de celui-là, tous ces arguments qui persuadaient nos aïeux, sont des arguties et des misères. Ils répugnent à la science moderne; celle-ci a démontré avec la rigueur d'un théorème géométrique, qu'il est ridicule de vouloir raisonner *a priori* en dehors de la sphère des sciences physiques (là le raisonnement *a priori* est, non-seulement permis, mais prescrit), et que l'Idée ne peut dominer les faits sensibles; et ainsi, la science moderne a relégué parmi les fables tout système appuyé sur un ordre surnaturel. Désormais, la religion ne peut être admise que comme un fait sensible et expérimental; Schleiermacher a su la baser sur l'*expérience interne* 1, en trouvant le nouveau et admirable fait psychologique

1 *Vie de Jésus*, tom. II, p. 741. Notez encore que Schleiermacher ne se contente pas de rejeter, à la manière des sensistes, tout raisonnement *a priori* dans la religion; il rejette encore l'autorité de l'histoire, bien que les données de cette science soient dans leur origine sensibles et expérimentales;

de l'impeccabilité humaine; et c'est là la grande découverte qui lui assure une immortelle renommée. Il est vrai que, appuyé sur cette base solide, le docte théologien admet dans le Christ un véritable miracle, et dans l'origine de sa personne, *un acte divin de création ;* aussi, par ce bel artifice de logique, il accorde au sentiment le droit d'établir un ordre super-sensible, droit qu'il refuse à la faculté rationnelle. Le procédé peut paraître hardi, mais Schleiermacher a soin de le tempérer et de le modifier par les plus sages précautions. Le Christ est Dieu d'une certaine manière, et son existence a exigé un miracle ; mais ne croyez pas pour cela qu'il ait, comme Dieu, fait aussi des miracles, qu'il soit ressuscité et monté au ciel, comme cela paraît digne de la divinité de sa personne, et conforme à la foi constante et universelle de la société chrétienne. En effet, l'illustre théologien « borne l'empire du merveilleux à la pre» mière entrée du Christ dans la série des existences tempo» relles, et ..... suppose son développement ultérieur soumis à » toutes les conditions de l'existence finie [1]. » De là, il « sou» tient que les faits de la résurrection et de l'ascension n'appar» tiennent pas essentiellement à la croyance chrétienne [2]. » La prodigieuse origine du Christ, fondée sur le fait axiomatique de l'impeccabilité humaine, ne blesse pas la science moderne, selon Schleiermacher; mais « le surplus qui se trouve » dans le dogme de l'Eglise (et c'est là justement ce que la » science ne peut s'empêcher d'attaquer), par exemple, l'en» gendrement surnaturel de Jésus et ses miracles, les faits de » la résurrection et de l'ascension, les prédictions de son re» tour pour le jugement dernier, ne peuvent pas être posés » comme de véritables parties intégrantes de la doctrine du » Christ [3]. » Voyez comme il est discret et prudent! comme il

mais comme elles échappent à l'expérience immédiate de chacun, parce qu'elles sont passées, les rationalistes les rejettent ; tant leur sensisme est pur et profond !

1 *Vie de Jésus*, p. 743.

2 *Ibid.*, p. 745.

3 *Ibid.*, p. 741.

sait s'arrêter à temps dans le chemin glissant et périlleux de miracles! Voyez sa haute sagesse, qui admet le plus grand de prodiges, c'est-à-dire, l'origine surnaturelle de la personne du Christ, parce qu'elle y est contrainte par un fait psychologique aussi évident que celui de l'impeccabilité humaine, mais qui rejette les autres merveilles, dont l'unique appui est l'autorité de l'Eglise et celle de l'histoire.

On pourrait objecter, il est vrai, à cette ingénieuse théorie que si les prodiges racontés dans les évangiles sont faux, on ne peut sauver du fanatisme ou de l'imposture le Christ lui-*même* ou au moins ses apôtres et ses disciples, qui ont propagé sa doctrine et écrit sa vie. Et alors que devient l'*impeccabilité* du Christ et de ses disciples? Que devient le fait psychologique découvert par Schleiermacher et établi par lui comme base de son système? Devrons-nous croire à l'impeccabilité et à l'infaillibilité des modernes rationalistes plutôt qu'à celles de saint Mathieu, de saint Paul et de saint Jean? La sagacité du théologien allemand n'a point prévenu ces objections et autres semblables, s'il faut en juger par la courte esquisse que Strauss nous *donne* de sa doctrine. Mais, je n'en doute pas, il serait en état de les résoudre avec autant de bonheur qu'il a prouvé et *établi* sa propre opinion, avec le même bonheur dont il fait preuve toutes les fois qu'il lui arrive de raisonner en philosophant sur les dogmes et sur les fondements de la religion.

Ces quelques lignes suffiront pour donner un échantillon de la portée philosophique et théologique des rationalistes modernes. Il serait trop long de poursuivre le même sujet, et d'examiner la christologie que M. Strauss propose à ses lecteurs, comme en accord avec la science moderne 1. Cette christologie est fondée sur le panthéisme de Hégel. Elle ajoute aux absurdités et aux contradictions propres à toute doctrine panthéistique, une foule d'autres légèretés et d'inepties, qui ne le *cèdent* nullement à celles que nous avons vues. Le rationalisme théolo-

1 *Vie de Jésus*, tom. II, p. 756-772.

ique ne pourrait trouver aujourd'hui quelqu'un qui le réfutât mieux que lui-même et ses propres excès. Puisse le spectacle qu'il donne au monde, ouvrir enfin les yeux à la noble et savante nation qui l'a enfanté, et préserver le bon sens italien de ces pernicieuses influences !

NOTE 21, P. 231.

Le déclin de la philosophie prouve la vérité du catholicisme.

S'il n'y avait d'autres preuves de la vérité du catholicisme que le déclin des sciences spéculatives, depuis qu'elles ont rompu avec l'Eglise, j'avoue que cet argument ne serait pas d'un faible poids à mes yeux. En effet, s'il y a eu encore depuis Luther quelques philosophes éminents, comme Leibniz, Malebranche, Vico, il faut remarquer que le fond de leur doctrine appartient entièrement à la philosophie catholique. Emmanuel Kant eut un génie psychologique véritablement rare. Mais le scepticisme né de son culte religieux, empêcha cette noble plante de porter les fruits qu'on pouvait s'en promettre, et, ce qui n'arrive pas fréquemment, les œuvres de ce philosophe sont encore, malgré leur haut mérite, au-dessous de la puissance et du génie de leur auteur, quant à leur valeur scientifique. J'en excepte seulement la Critique de la raison pratique; encore manque-t-elle de base et répugne-t-elle à la partie spéculative de tout le système. Toutefois, E. Kant, quelques autres philosophes allemands, ses contemporains, et les Ecossais, sont des géants, comparés à leurs successeurs. Quand on considère que le mouvement de la philosophie anticatholique et ses promesses fanfaronnes devaient aboutir aux extravagances du panthéisme germanique, aux inepties, au salmigondis et au rationalisme débile des Français plus récents; quand on compare ces penseurs de menue taille avec les grands maîtres de l'ontologie catholique, on ne peut s'empêcher d'admirer la Providence, qui

condamne l'erreur à se donner en spectacle et en risée aux nations, et à trouver en elle-même sa propre ruine. La philosophie moderne, vacillante entre la foi qu'elle a perdue et un bien chimérique qu'elle désespère d'atteindre, n'est plus autre chose, à proprement parler, qu'une dérision sarcastique, qu'un honteux remords du siècle qui l'adore et des générations qui la cultivent.

TABLE DES MATIÈRES.

NOTES.

ERRATA.

Pag. 39, lig. 15, au lieu de : *Aussi*, lisez *Ainsi*.

Pag. 50, lig 7, — *les sens*, lisez *les sensibles*.

Pag. 59, lig. 10, — *sont forcés de prendre*, lisez *sont forcés d'en prendre*.

Pag. 61, lig. 23, au lieu de : *principe dynamique*, lisez *concept dynamique*.

Pag. 64, lig. 14, au lieu de : *créatrice*, lisez *effective*.

Ibid., lig. 15, — *parce qu'elle nie*, lisez *parce qu'on lui nie*.

Pag. 93, lig. 1, — *plus facile*, lisez *plus difficile*.

Pag. 96, lig. 26, — *du cartésianisme et de Spinosa*, lisez *du cartésien Spinosa*.

Pag. 119, lig. 13, au lieu de : *directement*, lisez *légitimement*.

Pag. 120, lig. 7, au lieu de : *d'invention de leur puissance*, lisez *de leur puissance d'invention*.

Pag. 131, lig. 31, — *parce que*, lisez *aussi*.

Pag. 133, lig. 7, — *comme d'une cause créatrice, et non comme...*, lisez *non comme d'une cause créatrice, mais comme...*

Pag. 144, lig. 24, au lieu de : *caractère divin, dans*, lisez *le caractère divin, consistant dans*.

Pag. 158, lig. 2, au lieu de : *manichéisme*, lisez *magisme*.

Pag. 163, lig. 25, — *tel fut l'exemple... tel est l'exemple*, lisez *tel fut l'exemple... tel est l'enseignement*.

Pag. 204, lig. 29, au lieu de : *ils s'appliquent*, lisez *ils s'en prennent*.

Pag. 256, lig. 3, — *l'auteur*, lisez *l'auteur piémontais*.

Pag. 259, lig. 17, — *et je l'admets aussi*, lisez *et, je le crois, aussi*.

Reims. — L. Jacquet, Imprimeur de Monseigneur l'Archevêque.

CONSIDÉRATIONS

SUR LES

DOCTRINES RELIGIEUSES

DE M. VICTOR COUSIN.

POUR SERVIR D'APPENDICE

A L'INTRODUCTION A L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE.

CONSIDÉRATIONS

SUR LES

DOCTRINES RELIGIEUSES

DE M. VICTOR COUSIN,

POUR SERVIR D'APPENDICE

A L'INTRODUCTION A L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE,

PAR M. VINCENT GIOBERTI,

Traduites de l'Italien par l'Abbé V. TOURNEUR,

Professeur au Petit Séminaire, Membre titulaire de l'Académie de Reims,

PRÉCÉDÉES

D'UN EXPOSÉ MÉTHODIQUE DU SYSTÈME DE M. V. COUSIN.

DEUXIÈME ÉDITION.

Videte, ne quis vos decipiat
per philosophiam. Col. II, 8.

PARIS,

JACQUES LECOFFRE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS,

RUE DU VIEUX-COLOMBIER, 29,

1847

AVIS DU TRADUCTEUR

SUR CETTE SECONDE ÉDITION.

Nous reproduisons ici textuellement la traduction des *Considérations*, telle que nous l'avons publiée en 1844. Cette traduction a été faite, il est vrai, sur la première édition italienne, mais l'auteur lui-même nous ayant assuré que sa seconde édition ne différait en rien de la première, nous n'avons pas cru devoir retoucher notre travail. Nous y avons même laissé subsister plusieurs notes, qui pourraient paraître inutiles après la lecture de l'*Introduction;* il nous a semblé que, les *Considérations* formant toujours un ouvrage séparé, et pouvant être vendues à part, il ne serait point désagréable au lecteur d'y retrouver certains éclaircissements qui le dispenseront au besoin de recourir au grand ouvrage.

En publiant cet opuscule pour la première fois, nous annonçions une appréciation loyale, franche, consciencieuse et profonde des ouvrages de M. Cousin, très-propre à faire comprendre à tous le danger des doctrines du philosophe français. De nombreuses approbations nous ont prouvé que nous ne nous étions pas trompé. Toutefois, nous exprimions alors un espoir qu'il ne nous est plus permis d'avoir aujourd'hui. Nous disions : peut-être l'ouvrage que nous publions pourra-t-il amener M. Cousin à quelque réforme ; il est assez éclairé pour en comprendre le besoin, assez généreux pour les exécuter. — Nous le disions, et nous le pensions, car, outre son caractère bien connu, son *Avant-propos aux Pensées de Pascal* avait paru à plusieurs indiquer un changement dans les idées du célèbre philosophe. Mais, soit défaut de lumière, soit manque de courage, il n'a répondu que par un dédaigneux silence, non pas seulement aux *Considérations*, mais à une condamnation partie d'un tribunal qu'écoutent toujours docilement les enfants fidèles de l'Eglise. Il y a plus, en donnant lui-même une édition des

Cours de 1815-1820 qu'avaient publiés ses élèves, au lieu de profiter de la circonstance pour parler du Cours de 1828, qui venait d'être condamné, il a écrit ces paroles : « Nous nous sommes contentés de marquer un peu » mieux la pensée du professeur, en la laissant *inflexiblement* telle qu'elle » était alors. » (Edit. 1846. Avertiss., p. 7.) Est-ce donc une position nouvelle que prend M. Cousin ? osera-t-il prétendre encore, comme par le passé, au titre de philosophe orthodoxe ? Viendra-t-il encore comme autrefois nous dire : « Suis-je donc un ennemi du christianisme et de l'Eglise ? J'ai fait bien » des cours et beaucoup trop de livres ; peut-on y trouver un seul mot qui » s'écarte du respect dû aux choses sacrées ? Qu'on me cite une seule parole » douteuse ou légère, et je la retire, je la désavoue comme indigne d'un » philosophe 1. » Nous ne savons ; mais en tout cas, le petit livre de M. Gioberti ne peut être encore que très-utile et plein d'actualité, soit pour démasquer l'erreur, soit pour indiquer aux rétractations de M. Cousin, les endroits de ses ouvrages qui en auraient le plus grand besoin.

V. T.

1 *Frag. phil.* Paris, 1838, t. I. p. 42.

ERRATA.

Page 213, ligne 9, au lieu de : *s'objectant*, lisez *s'objectivant*.
Page 220, ligne 25, au lieu de : *idée*, lisez *l'idée*.

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION (1844).

Déjà, dans un grand nombre d'ouvrages, des écrivains catholiques se sont efforcés de montrer les erreurs et les dangers des doctrines religieuses de M. Cousin. Plusieurs évêques mêmes, aussi éminents par leur savoir et leurs vertus que par la haute position qu'ils occupent, ont cru devoir protester d'une manière éclatante contre un enseignement qui renverse de fond en comble la religion dont ils sont les défenseurs et les gardiens. Et cependant, malgré de si imposantes réclamations, M. Cousin n'a jamais expressément rétracté aucune de ses erreurs; il s'est contenté de protester de son attachement profond à la foi catholique; mais ses doctrines sont toujours demeurées les mêmes. Loin de nous néanmoins la pensée de suspecter seulement sa bonne foi. — Non. — Nous nous plaisons au contraire à rendre hommage à sa loyauté, à la noblesse de son caractère, à son amour sincère pour la vérité, qui plus d'une fois déjà, sans lui faire rétracter, il est vrai, ses erreurs précédentes, l'a porté à modifier quelques points de ses doctrines, quand il en a reconnu le vice. Peut-être l'ouvrage que nous publions aujourd'hui pourra-t-il l'amener à de nouvelles réformes. Il est assez éclairé pour en comprendre le besoin, assez généreux pour les exécuter. Quoi qu'il en soit, il nous importe de prémunir les esprits contre des protestations d'autant plus dangereuses qu'elles sont plus éloquentes et plus sincères. M. Cousin s'est trompé, nous le croyons; nous voudrions pouvoir l'empêcher d'induire aussi les autres en erreur.

L'ouvrage que nous publions en ce moment nous paraît d'autant mieux fait pour arriver à ce but, qu'il a pour auteur un homme éminent dans la science, c'est-à-dire, qui n'avance rien à la légère, et dont toutes les assertions sont démontrées par une suite de preuves toujours fortes, toujours enchaînées avec rigueur, toujours présentées avec l'éloquence de la logique et du raisonnement.

Cet auteur écrivait en 1840, c'est-à-dire, à une époque de calme et de paix entre les esprits, où l'amour seul de la vérité a pu l'inspirer, et non, comme on pourrait le supposer peut-être, quoique à tort, l'esprit de corps ou de parti, et les nécessités d'une lutte.

Cet auteur est étranger à la France, et il nous l'apprend lui-même, une seule pensée lui a fait entreprendre son ouvrage, celle de préserver sa patrie des erreurs de M. Cousin, et de la prémunir contre leurs dangers. Du reste, la gravité, la délicatesse avec lesquelles il se conduit dans toute cette discussion, témoignent assez qu'il ne s'agit point ici d'un pamphlet ou d'un libelle, mais d'une appréciation loyale, franche, consciencieuse et profonde.

Un éloge serait suspect dans notre bouche, et nous nous arrêterions ici, si nous n'avions à faire connaître au lecteur ce que nous ont appris les livres, les journaux et un ecclésiastique de Bruxelles sur la personne et les ouvrages

de M. V. Gioberti, que nous ne connaissons d'aucune autre manière, et à qui nous sommes nous-mêmes complètement inconnu.

(Suit une notice biographique sur M. Gioberti. — Nous l'avons reproduite avec quelques additions en tête de l'ouvrage.)

Un mot encore sur cette traduction. Il y a quelques mois, nous ignorions entièrement l'existence des ouvrages de M. V. Gioberti, et jusqu'au nom de leur auteur. L'éloge fait par la *Bibliographie catholique* de la traduction du premier chapitre des *Considérations sur M. Cousin*, par M. Ansiau, nous donna l'envie de l'étudier. Nous y avons trouvé tant d'érudition, tant de profondeur, tant d'habileté à manier les questions les plus difficiles et les plus hautes de la théologie et de la philosophie, que nous avons voulu connaître le reste de l'ouvrage, et les autres écrits du même auteur. Nous avons été bien payé de nos peines; et à la lecture de ces pages si savantes, si profondément pensées, si spirituellement dites, nous nous sommes résolu à faire connaître aux lecteurs français dans leur langue nationale, une partie des beautés de ces livres italiens. Sur le champ nous nous sommes mis à l'œuvre, et nous avons commencé par traduire la partie des notes de l'*Introduction* relative aux erreurs de M. Cousin. Voici pour quelles raisons: d'abord, ces notes étaient fort courtes; ensuite, elles étaient très-propres à donner une juste idée de la manière et du talent de M. V. Gioberti, car les plus grandes questions métaphysiques et théologiques y sont traitées. Ainsi après avoir suivi forcément M. Cousin dans les obscurités de sa métaphysique panthéistique, au premier chapitre, il le poursuit dans les chapitres suivants sur le terrain de la théologie, et là, sans être moins à l'aise, il se montre plus clair, et, s'il est possible, plus vif encore et plus pressant. Enfin, les circonstances actuelles ont déterminé notre choix; nous avons voulu faire voir comment quatre années avant les discussions sur la liberté d'enseignement, un philosophe étranger jugeait M. Cousin, et ce qu'il pensait de son orthodoxie.

Quant à notre manière de traduire, nous avons été aussi littéral, aussi fidèle que nous avons pu, rendant les sentiments de l'auteur tels qu'il les exprime lui-même dans sa langue, et nous efforçant, autant qu'il était en nous, de ne pas trop les affaiblir en les faisant passer dans la nôtre.

Pour rendre la réfutation de M. Gioberti plus facile à saisir, nous étions résolu à la faire précéder d'un exposé clair et méthodique du système de M. Cousin. Déjà nous nous étions occupé de ce travail, quand nous avons eu connaissance de ce qu'avait fait M. Gatien-Arnoult sur le même sujet. C'est ce dernier exposé que nous donnons ici au lecteur, en l'extrayant de son livre intitulé *Doctrine philosophique*. Sorti de la plume d'un professeur de l'Université, cet exposé n'en aura que plus d'autorité peut-être; d'ailleurs, il est écrit avec tant de talent, de méthode et d'exactitude, qu'on ne pourra que nous savoir gré de l'avoir reproduit textuellement et avec toutes les notes qui l'accompagnent.

EXPOSITION MÉTHODIQUE

DU SYSTÈME DE M. COUSIN [1].

I.

Définitions. La substance est ce qui ne suppose rien au-delà de soi relativement à l'existence ; — ou ce qui est en sôi et par soi ; suivant l'étymologie ; *ens in se et per se subsistens*, [*substans*, *substantia*] [2].

Ce qui ne suppose rien au-delà de soi relativement à l'existence est dit absolu ou infini.

Axiome. Deux absolus ou infinis sont absurdes.

Syllogisme. La substance est absolue ou infinie, suivant la définition.

Or, l'absolu ou l'infini est un, suivant l'axiôme.

Donc la substance est une, ou il n'y a qu'une seule substance [3].

Scholie. Substance et être sont deux termes synonymes.

II.

Définitions. Dieu est l'Etre, comme l'a si bien dit Moïse : je suis celui qui suis, c'est-à-dire l'Etre en soi et par soi ou absolu.

1 Les quelques remarques, dont j'accompagne ici l'exposition méthodique du système de M. Cousin, ne sont pas toutes les objections qu'on peut lui faire : mais elles sont fondamentales. On fera cependant bien de lire l'exposition du système d'un seul trait et de ne s'occuper de ces remarques qu'à une seconde lecture.

2 En définissant ainsi la *substance*, M. Cousin a donné à ce mot un sens différent de celui qu'on lui donne ordinairement ; il en avait le droit. Mais dans la suite il s'en est servi dans le sens ordinaire ; il ne le devait pas. Cette duplicité de sens pour le même mot engendre l'une de ses erreurs fondamentales, le Panthéisme.

3 Cette doctrine n'est autre que le Panthéisme de Spinosa. De plus il est à remarquer que le principe logique de la doctrine de Spinosa fut aussi une définition de la substance, que M. Cousin n'a guères fait que répéter.

L'absolu ou infini est dit aussi nécessaire.

AXIOME. *Modus essendi sequitur esse.* L'Etre a ses modes qui sont de même nature que lui.

SYLLOGISME. Dieu est l'Etre nécessaire, suivant la définition.

Or, l'Etre nécessaire a des modes nécessaires, suivant l'axiôme.

Donc Dieu a des modes nécessaires [1].

III.

DÉFINITION. Les modes de Dieu sont des idées.

Or, 1° en tant qu'Etre infini et un, Dieu a nécessairement l'idée d'unité et d'infini.

2° Dieu n'a pas cette idée sans le savoir ; mais il sait nécessairement son mode comme il se sait lui-même. En tant qu'Etre sachant en même temps qu'Etre su, Dieu est deux. La dualité est variété. Le divers est fini. L'idée de variété et de fini est la seconde idée de Dieu.

3° Ces deux idées n'existent pas en Dieu sans lien, ni union; mais un intime rapport les unit nécessairement, procédant de l'une et de l'autre, et co-existant à toutes deux. L'idée de ce rapport de l'unité à la variété et de l'infini au fini est la troisième idée de Dieu.

Et ces trois idées sont les trois modes nécessaires de l'Etre nécessaire, absolu, infini, qui est l'Etre en soi et par soi, ou l'unique substance. Pour désigner ces idées à ceux qui écoutent, on est obligé de les nommer l'une après l'autre, successivement ; mais en réalité, il n'y a point de succession entre elles ; elles existent simultanément : et tout ensemble, *Dieu est unité, variété et rapport de l'unité à la variété ;* ensemble, il est infini, fini et rapport du fini à l'infini ; *unité qui se développe en triplicité et triplicité qui se résout en unité ; unité de triplicité qui est seule réelle, mais qui périrait tout entière sans une seule de ses*

[1] M. Cousin tombe encore, au sujet du mot *nécessaire*, dans la même faute qu'il a commise sur le mot substance. Cette seconde faute amène sa seconde erreur fondamentale, le Fatalisme universel.

trois idées. Car ces trois idées sont les modes de Dieu, nécessaires comme lui, *ayant tous même valeur et constituant ensemble une unité indécomposable.* Tel est Dieu ; et ce Dieu n'est pas autre que le Dieu de Platon, le Dieu de l'orthodoxie chrétienne, le Dieu que prêche le catéchisme aux plus pauvres d'esprit et aux plus petits entre les enfants [1].

IV.

DÉFINITIONS. Le phénomène est ce qui suppose quelque chose au-delà de soi relativement à l'existence, en quoi et par quoi il est [2].

La cause est ce qui fait que le phénomène existe.

[1] Sur tout ceci voici trois remarques :

1. Il y a d'abord un sophisme peu contestable. — M. Cousin dit : les idées sont les modes de Dieu, CONCEDO. Or, les idées d'infini, de fini et de rapport du fini à l'infini sont en Dieu, CONCEDO. Donc Dieu est infini, fini et rapport du fini à l'infini. NEGO. C'est comme si je disais : les idées sont les modes de l'Esprit humain ; or, les idées de Dieu, du monde et du rapport du monde à Dieu sont dans l'Esprit humain ; donc l'Esprit humain est Dieu, le monde et le rapport du monde à Dieu. Mais cette dernière proposition n'est nullement incluse dans les prémisses. La conclusion légitime est seulement que les idées de Dieu, du monde et du rapport de Dieu au monde sont dans l'Esprit humain.

2. Dieu, à-la-fois infini, fini et rapport du fini à l'infini, est un assemblage de mots dont les idées répugnent à se concilier. — D'un autre côté, le Dieu à-la-fois infini, fini et rapport de l'infini au fini, ne peut guères être que l'univers, dont il ne se distingue pas. Un Dieu qui n'est pas distinct de l'univers ressemble fort à la négation de Dieu ; comme un esprit qui n'est pas distinct des organes ressemble fort à la négation de l'esprit. Le Panthéisme de M. Cousin est au moins frère de l'Athéisme.

3. Quoiqu'on puisse faire voir beaucoup de choses dans Platon et surtout dans un mystère, il est cependant permis de douter que la Trinité, selon M. Cousin, puisse jamais être montrée ni dans la prétendue Trinité platonicienne, ni dans la Trinité catholique.

[2] Cette définition du *phénomène*, par M. Cousin, donne lieu à la même remarque que la définition de la substance, ainsi que l'usage qu'il fait ensuite de ce mot. Ces deux fautes n'en font qu'une et engendrent la même erreur, le Panthéisme.

Scholie. Ce qui fait que le phénomène existe est la même chose que ce que le phénomène suppose au-delà de soi relativement à l'existence. Ces deux propositions sont synonymes.

Phénomène et effet sont aussi deux termes synonymes.

Axiome. Tout phénomène suppose au-delà de soi la substance.

Corollaire. La substance est cause.

Syllogisme. Les objets dont l'ensemble est le monde, et ceux dont l'ensemble est l'humanité, sont des phénomènes, suivant la définition : car chacun d'eux suppose quelque chose au-delà de soi relativement à l'existence.

Or, les phénomènes se rapportent à la substance et à la cause qui est Dieu, suivant l'axiôme et ce qui précède.

Donc le monde et l'humanité sont les phénomènes de Dieu.

V.

L'apparition des phénomènes de Dieu est la Création.

Les phénomènes de Dieu ont le même caractère que lui.

C'est pourquoi la création est nécessaire, absolue, infinie [1].

VI.

La Création, manifestation de Dieu, le manifeste nécessairement tel qu'il est, avec ses idées ou ses modes.

C'est pourquoi, 1° le monde en général, première partie de la Création, est nécessairement un. L'idée d'un et d'infini, qui est un mode nécessaire de Dieu, est aussi un mode nécessaire du monde.

2° Le monde est nécessairement divers. L'idée de variété et de fini, qui est un mode nécessaire de Dieu, est aussi un mode nécessaire du monde.

3° Le monde est nécessairement alliance d'unité et de variété (un et divers, *uni-vers*). L'idée du rapport de la variété à l'unité et du fini à l'infini, qui est un mode nécessaire de Dieu, est aussi un mode nécessaire du monde.

1 Les idées de *création* et *d'infini* sont contradictoires. Une créature infinie ne serait pas une créature; un infini créé ne serait pas un infini. Le Panthéisme supprime de fait la création. M. Cousin a supprimé la chose, tout en laissant le mot.

Cette unité, cette variété et ce rapport de l'unité à la variété est la vie du monde, sa durée, son harmonie et sa beauté : c'est aussi ce qui fait le caractère bienfaisant de ses lois.

De même, dans l'astronomie, la physique et la mécanique, il y a nécessairement :

1° Loi d'attraction ; c'est l'idée d'unité et d'infini :

2° Loi d'expansion ; c'est l'idée de variété et de fini :

3° Rapport de l'attraction à l'expansion ; c'est l'idée du rapport de l'unité à la variété et de l'infini au fini.

De même, dans la chimie et physiologie végétale et animale, il y a nécessairement :

1° Loi de cohésion et d'assimilation ; c'est l'idée d'unité et d'infini :

2° Loi d'incohésion et de dissimilation ; c'est l'idée de variété et de fini :

3° Rapport de la cohésion et de l'assimilation à leurs contraires ; c'est l'idée du rapport de l'unité à la variété et de l'infini au fini.

De même enfin, dans la simple géographie, il y a nécessairement :

1° De grandes mers, de grands fleuves et des plaines immenses ; unité et infini :

2° De petites mers, des ruisseaux, des collines et des vallées ; variété et fini :

3° Le rapport de toutes ces choses ; rapport de l'unité à la variété, et de l'infini au fini.

Tel est le monde, manifestation nécessaire de Dieu, dont il représente nécessairement les modes ou les idées [1].

1 Presque tout ceci est plein d'esprit ; mais sémillant jeu d'imagination qui papillote de flottantes idées avec des mots dorés. Sans doute les grands faits naturels cités par M. Cousin sont vrais. Mais s'il demandait sérieusement à un physicien ce qu'il pense de sa raison de la Loi d'attraction des corps, ou à un chimiste ce qu'il pense de sa raison de la Loi de cohésion, que répondraient ces savants ?

VII.

Il n'en est pas autrement de l'humanité, seconde partie de la Création.

C'est pourquoi, 1° la vie de l'humanité s'écoule nécessairement suivant des lois immuables et générales ; c'est l'idée d'unité et d'infini :

2° Les lois se développent nécessairement en faits changeants et particuliers ; c'est l'idée de variété et de fini :

3° Les faits se rapportent nécessairement aux lois ; c'est l'idée du rapport de l'unité à la variété, et de l'infini au fini.

Ainsi l'humanité a traversé deux civilisations ; elle vit la troisième :

1° La première civilisation a été celle de l'immobile Orient ; idée d'unité et d'infini :

2° La seconde a été celle de la mobile Grèce ; idée de variété et de fini :

3° La troisième est la civilisation moderne ; idée du rapport de l'infini au fini. — Par une suite nécessaire, la première de ces civilisations s'est écoulée aux lieux qui représentent eux-mêmes l'idée d'un et d'infini : la seconde, dans ceux qui représentent l'idée de variété et de fini : la troisième a son siége principal dans la terre de France, mélange d'unité et de variété, qui représente l'idée du rapport de l'infini au fini.

Ainsi, au sein de l'humanité, les peuples,

1° Tantôt vivent sous un ordre despotique ; unité et infini :

2° Tantôt sont emportés au souffle d'une liberté anarchique variété et fini :

3° Ou bien s'arrêtent dans un état qui concilie la liberté et l'ordre ; rapport de l'unité et de l'infini à la variété et au fini, etc. [1].

1 Plusieurs des faits humanitaires et sociaux cités ici ne sont pas vrais ; d'autres ne le sont qu'avec des restrictions. Mais quand même ils le seraient tous, complètement, la raison qu'en donne M. Cousin n'en est pas moins imaginaire que dans le cas précédent.

Ainsi, au sein des peuples, ceux qu'on appelle les grands ommes,

1° Sont les représentants du peuple ; unité et infini :

2° Sont eux-mêmes, individus ; variété et fini :

3° Sont à-la-fois représentants du peuple et individus ; rapport e l'unité à la variété. — *Le grand homme est peuple et lui tout uemble ; il est l'identité de la généralité et de l'individualité ans une mesure telle que la généralité n'étouffe pas l'individua-té, et qu'en même temps l'individualité ne détruit pas la géné-alité, en lui donnant une forme réelle. Il n'est pas seulement un dividu, mais il se rapporte à une idée générale qu'il détermine et éalise... Le grand homme est l'harmonie de la particularité et e la généralité ; il n'est grand homme qu'à ce prix, à cette ouble condition de représenter l'esprit général de son peuple, et e le représenter sous la forme de la réalité, de telle sorte que la énéralité n'accable pas la particularité et que la particularité ne issolve pas la généralité, que la particularité et la généralité, infini et le fini se fondent dans cette mesure qui est la vraie randeur humaine.*

Ainsi tous les individus, grands ou petits, ont nécessairement rois facultés :

1° La raison, dont le caractère est l'universalité et l'absolu ; nité et infini :

2° La sensibilité, dont le caractère est l'opposé ; variété et ni :

3° La liberté, dont l'office est de concilier la raison et la ensibilité : rapport du fini à l'infini [1].

Ainsi, dans la sensibilité, il y a nécessairement,

1° L'égoïsme, qui est puissance de concentration ; unité et nfini :

2° La sympathie, qui est puissance d'expansion ; variété et fini :

[1] Cette théorie des facultés de l'Esprit, extrêmement vague et générale, 'a vraiment pas de valeur scientifique. Elle ne s'adapte aux faits qu'en se orturant, et en les torturant eux-mêmes.

3° L'alliance de l'égoïsme et de la sympathie; rapport de l'unité à la variété.

Ainsi, dans la raison, il y a nécessairement,

1° La spontanéité, qui voit l'objet entier d'une vue totale ou synthétique; unité et infini :

2° La réflexion, qui le voit partiellement et en détail ou analytiquement; variété et fini :

3° L'alliance de la spontanéité et de la réflexion; rapport de l'infini au fini. — La spontanéité est révélation primitive, foi, religion, poésie et inspiration : la réflexion est examen de la révélation, science, philosophie, prose et méditation : la troisième est alliance de l'inspiration et de la méditation, de la révélation et de l'examen, de la science et de la foi, de la religion et de la philosophie, de la poésie et de la prose.

Ainsi, parmi les systèmes philosophiques nés de la raison, il y a nécessairement,

1° L'Idéalisme, qui ne voit que l'Esprit simple et un; unité et infini :

2° Le Matérialisme, qui ne voit que la Matière multiple et plurielle; variété et fini :

3° La conciliation de l'Idéalisme et du Matérialisme; rapport de l'infini et du fini.

Ainsi enfin les lois de la raison, ses éléments ou ses idées sont nécessairement,

1° L'un et l'infini;

2° Le varié et le fini;

3° Le rapport de l'un au varié, de l'infini au fini. Et toutes les connaissances ou sciences humaines ne sont que le développement nécessaire de ces idées, de ces éléments et de ces lois [1].

1 Si on reste dans le vrai, ceci veut dire simplement que tous les objets perçus par nous sont finis, que chacun d'eux nous suggère l'idée de quelque chose d'infini, et que nous concevons les objets finis comme existant dans l'infini et par l'infini. Mais qu'il y a loin de ces propositions à celles qui sont les sciences humaines! et comme elles ne les aident guères!..... Elles sont d'ailleurs le principal fondement du système de M. Cousin.

Car la raison qu'on appelle humaine ou de l'homme ne peut pas être distincte de la raison qu'on appelle divine ou de Dieu. Elle lui est nécessairement identique, et elle n'est humaine que par cela seulement qu'elle fait son apparition dans l'homme, phénomène nécessaire de Dieu.

VIII.

L'apparition de Dieu dans l'homme, par sa raison λογος ou son Verbe, est l'objet du dogme de Dieu fait homme, ou de la raison incarnée, ou du Verbe fait chair. Cette incarnation est nécessaire, perpétuelle, universelle ou catholique. Elle a toujours eu lieu dans le passé, en chaque homme, à chaque instant de la vie de chaque homme; elle a de même toujours lieu dans le présent; elle aura de même toujours lieu dans l'avenir. Tous les hommes sont frères du Christ; c'est-à-dire que ce que le catéchisme enseigne de lui seul est rigoureusement vrai de chacun d'eux.

Sans l'apparition du Verbe divin dans la chair humaine, ou sans l'incarnation de la divinité dans l'humanité, celle-ci serait vile, petite, dégradation et néant. Mais le Verbe s'incarnant en elle l'anoblit, l'agrandit, la relève et la rachète. Ce rachat est l'objet du dogme de la rédemption, identique à l'incarnation; comme elle nécessaire, perpétuelle, universelle ou catholique.

Et ce Verbe rédempteur et incarné, à-la-fois Dieu et homme, substance divine dans une forme humaine, être infini, éternel, immense dans un phénomène fini, passager et local, est aussi le médiateur nécessaire entre l'homme et Dieu. Nul ne peut aller à Dieu que par le Christ; c'est-à-dire que chaque homme se rattache à Dieu par la raison qui est le λογος ou le Verbe. Mais le Verbe était bien avant qu'Abraham fût né, et il continue d'être avec chaque homme jusqu'à la fin des siècles. Car le Verbe est l'homme même, et l'homme et le Verbe sont Dieu.

Tel est le système général de M. Cousin dont la beauté comme œuvre d'art, est incontestable.

Mais comme œuvre de science, à combien d'objections ce système ne donne-t-il pas prise? Elles sont telles qu'il ne peut guères être soutenu dans aucune de ses parties [1].

Cependant en exposant ce système et généralement par son enseignement, M. Cousin a rendu de grands services à la science. Les principaux sont, 1° d'avoir mis en honneur l'étude de l'histoire de la Philosophie; 2° d'avoir agrandi le cercle de la Philosophie qu'on étouffait presque dans les limites de la Psychologie ; 3° d'avoir complété l'affranchissement de la Psychologie elle-même, qu'on garottait encore trop dans ses langes. Voilà le bien. — Voici le mal.

Un grand mal intellectuel fait par M. Cousin a été sans contredit de fortifier dans la jeunesse qui l'écoutait ou le lisait la tendance commune aujourd'hui à se contenter de grands mots qu'on ne comprend pas, à ne parler que par formules ou principes absolus, et à préférer en tous ces aperçus vagues et généraux, qui ne sont pas sans beauté, mais beauté stérile, et qui cachent trop souvent une ignorance réelle sous un faux semblant de science, haillons de misère sous les oripeaux dorés du charlatan. C'est le costume du jour et l'habit à la mode. Je le sais trop, par expérience aussi peut-être. M. Cousin, qui avait si bien tout ce qu'il fallait pour lutter avantageusement contre ce despotisme, a courbé la tête; il a sacrifié à la mode; et en lui sacrifiant, dans sa haute position, il a augmenté la réputation du faux dieu et rendu plus difficile d'abattre son idole. Que le vrai Dieu lui pardonne.

Les résultats de son enseignement ont encore été funestes à la morale par quelque point. Sa doctrine du Panthéisme fataliste et optimiste ne tend à rien moins qu'à tuer la vertu dans son principe, qui est la croyance au devoir de lutter contre la fatalité et le mal. C'est dans cette lutte noblement soutenue que consiste la beauté du caractère. Trop de gens ont cru apprendre

1 On s'en convaincra, je crois, en lisant, mais surtout en méditant les notes qui précèdent.

de M. Cousin à la regarder comme une chimère et une niaiserie : ils agissent en conséquence.

Enfin, sous le point de vue religieux, il n'est parvenu qu'à faire des athées, parlant mal chrétien et parodiant le catholicisme. Beaucoup de ceux qui avaient été ses disciples se sont faits Saint-Simoniens [1]...

1 *Doctrine philosophique* par M. Gatien-Arnoult, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Toulouse, pag. 172 et suiv.

AVIS DE L'AUTEUR.

Ces considérations devaient être imprimées comme *note* dans le premier volume de mon *Introduction à l'étude de la philosophie*, car elles avaient été écrites pour justifier le jugement porté sur la doctrine de M. Cousin dans le 3me chapitre du premier livre. Mais leur longueur et leur disproportion avec l'étendue de cet ouvrage m'ont déterminé à les imprimer séparément. En faisant de ces notes un livre à part, j'aurais pu les augmenter encore, et joindre à l'exposé des erreurs leur réfutation complète. Mais une simple discussion critique suffit, ce me semble, pour arriver à mon but; et, d'ailleurs, l'écrivain doit à son lecteur une sage discrétion. Je mets donc au jour mon travail tel qu'il a été rédigé d'abord, sans addition ni retranchement.

PRÉFACE DE L'AUTEUR.

Dans mon *Introduction à l'étude de la philosophie*, je soulève plusieurs accusations contre les doctrines de M. Cousin ; ces accusations que je n'ai formulées qu'en peu de mots, étant très-graves, demandent à être bien prouvées ; et je me crois d'autant plus obligé à le faire, que l'illustre auteur, dans ses derniers écrits, proteste hautement de l'entière orthodoxie de sa doctrine. Tout lecteur judicieux accueillerait avec empressement cette protestation ; il est si noble et si digne d'un esprit généreux de rétracter des erreurs dans lesquelles la jeunesse, l'entraînement de l'exemple, le caractère du siècle peuvent précipiter les plus éminents génies ! Le panthéisme et l'incrédulité sont des conséquences si nécessaires d'une mauvaise méthode dans les études spéculatives, qu'elles peuvent séduire, malgré leur fausseté et leur absurdité intrinsèque, les esprits les plus élevés. Y a-t-il aujourd'hui beaucoup d'hommes assez heureux pour avoir été convenablement initiés à la foi catholique, ou pour l'avoir conservée intacte au milieu des tristes influences du siècle ? Y en a-t-il beaucoup qui aient reçu d'avance une

bonne méthode pour se diriger dans leurs études métaphysiques ? Certes, il y en a bien peu ! et il n'est personne sans doute qui songe à faire un crime à M. Cousin de payer, lui aussi, son tribut au siècle si malheureux dans lequel nous vivons. Quand on a mal reçu le joug salutaire de la foi, dès ses premières années, ou qu'on l'a secoué en entrant dans le monde, on subit celui des sens ; et l'esprit de l'homme retombe à son insu dans la condition des païens, au-dessus de laquelle l'initiation chrétienne avait su l'élever. Or, le joug des sens n'est autre en philosophie que le *psychologisme* [1], qui n'a pour issue, dans les sciences rationnelles, que le panthéisme ou le doute, et, dans la religion, que l'incrédulité sous quelqu'une de ses formes.

Mais avant de donner naissance à des systèmes plus épurés, cette méthode psychologique commence d'ordinaire par produire une philosophie sensuelle et ignoble contre laquelle le panthéisme a pu paraître un refuge ou un remède.

M. Cousin est né et a grandi dans un pays et dans un temps où il y avait, je ne dirai pas danger, mais honte à être religieux et chrétien. La première philosophie qu'on lui fit connaître, fut le sensualisme du siècle dernier qui jouissait alors d'une autorité souveraine et absolue. Est-ce donc une merveille que, dans ses premières études, il ne se soit pas montré théiste et catholique ? Ne doit-on pas plutôt lui savoir gré d'avoir pu s'élever du sein du matérialisme brutal qui dominait alors, à un système plus épuré, et passer des doctrines d'une impiété gros-

1 M. V. Gioberti appelle *psychologisme* le système de philosophie qui établit la psychologie comme base de toutes les connaissances philosophiques ; il le définit : *tout système de philosophie qui déduit l'intelligible du sensible interne et l'ontologie de la psychologie ;* en d'autres termes : *tout système philosophique qui regarde les faits de conscience, ou les sensibles internes, comme premier principe et comme point de départ de toute la philosophie.*

On voit par cette définition qu'on ne doit pas confondre les mots *psychologisme* et *psychologiste* avec les mots *psychologie* et *psychologue*. V. l'*Introduction*, etc., tom. I, pag. 310 et suiv. (*Not. d. trad.*)

sière et révoltante aux séduisantes illusions du rationalisme théologique. Un tel changement, dans de telles circonstances et à une telle époque, fut certainement un véritable progrès, en ce sens qu'il aplanissait les voies à des progrès ultérieurs. Si donc M. Cousin parvenu, comme il l'a hautement déclaré dans ses nouvelles protestations, à la pleine connaissance de la vérité, avait rétracté ses erreurs et corrigé ses livres, cette franchise mériterait les plus grands éloges et ferait croître en tous lieux l'estime que lui ont acquise déjà les éminentes qualités de son esprit. Mais, au lieu de cela, qu'a-t-il fait ? Il a réimprimé plusieurs de ses ouvrages dans lesquels le panthéisme et le rationalisme théologique sont clairement enseignés. Il est vrai qu'en tête de chaque nouvelle édition, il dit, redit et proclame qu'il est catholique, qu'il n'a rien de commun avec les doctrines du panthéisme ; sa colère s'allume contre quiconque ose le soupçonner du contraire. Mais, pour rétracter des erreurs dans lesquelles on est tombé, suffirait-il donc de vouloir se jouer de ses lecteurs ? Vous vous défendez d'être panthéiste, et vous publiez de nouveau un système de philosophie emprunté pièce à pièce aux deux plus célèbres panthéistes de l'Allemagne ! Vous vous dites catholique, et cela dans un livre où vous publiez une doctrine qui témoigne que vous n'êtes rien moins que chrétien ! Certes, il faut vivre au dix-neuvième siècle et connaître le sérieux de la philosophie et de la théologie du jour pour croire à la possibilité de semblables prodiges. Outre que cette prétention de vouloir être panthéiste et rationaliste sans le paraître, est d'une singulière audace ; outre qu'elle semble être un blâme et un mépris de la foi que l'on combat et que l'on adore en même temps, elle peut encore porter un grave préjudice à beaucoup d'esprits sans expérience, qui croiraient pouvoir suivre avec pleine sécurité les doctrines d'un auteur renommé, en l'entendant protester si hautement de son orthodoxie. Je regarde donc comme un devoir pour moi de prémunir, autant que je le puis, mes compatriotes et surtout la jeunesse studieuse contre de si grands dangers, maintenant que les ouvrages de M. Cousin sont répandus dans toute l'Italie, et qu'un de ces ouvrages

vient d'être traduit en notre langue. Poussé par ces considéra
tions, je me dispose à démontrer la proposition suivante : *O
bien le panthéisme et le rationalisme ne se trouvent nulle part, o
bien ils sont formellement enseignés dans les livres de M. Cousin
et forment l'essence même de sa doctrine.* Pour cela je n'aurai pa
besoin de longs raisonnements ; il me suffira de réunir, comm
en un seul tableau, différents passages de l'illustre auteur, d
manière que rapprochés ils s'éclaircissent l'un par l'autre ; e
d'ajouter quelques explications pour en faire ressortir le vra
sens et la liaison réciproque. On comprend sans peine qu'i
n'entre pas dans mon plan de réfuter *ex professo* les erreurs qu
j'expose ; car, d'une part, pour remplir une pareille tâche,
ni un opuscule, ni même un volume ne saurait suffire ; et,
d'autre part, il me semble inutile de réfuter de telles doctrines
qui se détruisent d'elles-mêmes, et qui déjà plusieurs fois ont
été victorieusement combattues.

Une autre raison me détermine à prendre la plume, et m'impose la tâche pénible d'accuser un auteur vivant digne d'estime et de respect sous tous les autres rapports. Cette raison, la voici : M. Cousin défie expressément l'école théologique de trouver rien de répréhensible dans ses écrits. Personne que je sache n'a jusqu'ici répondu suffisamment à cette provocation hardie et solennelle [1]. Ce silence ferait peut-être conclure aux ennemis de la religion que les catholiques tiennent en effet les doctrines du philosophe français pour irrépréhensibles, ou bien qu'ils regardent comme trop difficile ou trop dangereux de les attaquer. Il est vrai que par école théologique M. Cousin entend ici les partisans d'un système sur la certitude auquel M. de Lamennais a donné quelque célébrité [2]. Me faire le champion de ce système est loin de ma pensée, car je le regarde comme contraire à la doctrine catholique ainsi qu'à la saine philosophie. Mais, quand l'illustre professeur défie l'école théologique de trouver quelque

1 On ne doit pas oublier que l'auteur a publié ces *Considérations* en 1840. *(Not. d. trad.)*

2 Cousin, *Frag. philos.*, Paris, 1838, tom. 1, pag. 32-38.

chose à reprendre dans ses doctrines religieuses, il est manifeste que ses paroles ne doivent pas s'adresser à une secte en particulier, mais à l'Eglise elle-même. Voici ses expressions :

« Que peut-il y avoir entre l'école théologique et moi ? Suis-
» je donc un ennemi du christianisme et de l'Eglise ? J'ai fait
» bien des cours et beaucoup trop de livres ; peut-on y trou-
» ver un seul mot qui s'écarte du respect dû aux choses sacrées ?
» Qu'on me cite une seule parole douteuse ou légère, et je la
» retire, je la désavoue comme indigne d'un philosophe [1]. »

Je le répète, qui pourrait croire en lisant des paroles si expresses, qu'elles sont imprimées en tête d'un ouvrage, où, comme nous le verrons, on professe de la manière du monde la moins équivoque les principes du panthéisme et du rationalisme théologique ? Quelle idée a donc M. Cousin de la pénétration et du bon sens de ses lecteurs catholiques ? Les croit-il donc assez simples pour se laisser surprendre par de telles protestations ?

« Mais peut-être sans le vouloir et à mon insu, la philo-
» sophie que j'enseigne ébranle-t-elle la foi chrétienne ? Ceci
» serait plus dangereux et en même temps moins criminel ;
» car n'est pas toujours orthodoxe qui veut l'être. Voyons ;
» quel est le dogme que ma théorie met en péril ? Est-ce le
» dogme du Verbe, et de la Trinité ? Si c'est celui-là ou quelque
» autre, qu'on le dise, qu'on le prouve, qu'on essaie de le
» prouver ; ce sera là du moins une discussion sérieuse et vrai-
» ment théologique. Je l'accepte d'avance, je la sollicite.

» Non, il ne s'agit pas de tout cela. On ne m'accuse ni de
» mal parler, ni de mal penser du christianisme. Ce n'est pas
» par tel ou tel endroit que ma philosophie est impie ; son im-
» piété est bien autrement profonde ; car elle est dans son
» existence même : tout son crime est d'être une philosophie,
» et non-seulement, comme au XII[e] siècle, un simple commen-
» taire des décisions de l'Eglise et des saintes Ecritures [2]. »

1 COUSIN, *Frag. philos.*, Paris, 1838, tom. I, pag. 32.
2 *Ibid.*, pag. 32, 33.

Eh bien ! soit, M. Cousin ; je suis tout prêt à accomplir, autant qu'il est en moi, le désir que vous venez de manifester ; non que je veuille entreprendre de prouver que vous *pensez mal ;* Dieu me garde de pénétrer dans le sanctuaire de la pensée d'autrui, et de juger les intentions qu'on ne voit pas ! mais ce que je veux vous prouver, c'est que vous vous exprimez mal, et que votre tort ne consiste pas seulement dans quelques paroles douteuses ou légères, mais bien dans l'essence même de votre doctrine. Je veux vous prouver que vous ne *mettez* pas seulement *en péril*, mais que vous renversez les vérités chrétiennes ; que vous ne vous bornez pas à attaquer tel ou tel dogme en particulier, l'*Incarnation*, par exemple, ou la *Trinité ;* mais que vous ébranlez les fondements de la révélation, et que vous ruinez de fond en comble tout l'ordre surnaturel. Je veux vous prouver que le crime de votre philosophie n'est pas d'être *une philosophie et non un simple commentaire des décisions de l'Église et des saintes Écritures*, imputation ridicule que vous mettez gratuitement dans la bouche de vos adversaires catholiques, mais bien d'être une philosophie qui répudie toutes les décisions de l'Eglise, qui nie la vérité, la divinité des saintes Ecritures, et qui renverse par sa base le christianisme et l'Eglise. Mes preuves, ce seront vos propres paroles, et nous verrons quel sera le résultat de cette *discussion sérieuse et vraiment théologique* que vous vous vantez *d'accepter d'avance, et* même *de solliciter*.

J'ai dit ailleurs et je redis encore qu'en attaquant les opinions de M. Cousin, je ne prétends en aucune manière offenser sa personne pour laquelle je professe toute l'estime qu'elle mérite. Cette protestation me semblerait superflue, si depuis plusieurs années, l'illustre auteur n'était en butte à l'animosité de certains partis politiques qui, sous prétexte de critiquer le philosophe, ne cherchent qu'à déchirer l'homme privé, à noircir le citoyen et à le traîner dans la boue. Et, pour ne citer qu'un seul exemple, c'est cet esprit qui me paraît avoir dicté les articles *Eclectisme* et *Conscience*, insérés dans l'*Encyclopédie nouvelle*, articles où, sous le voile d'un style attrayant, on trouve

une telle confusion d'idées, une telle inexactitude de langage scientifique, une telle ignorance des premiers principes de la philosophie, et si peu d'habileté à traiter ces matières, qu'il y aurait de quoi s'étonner si, de nos jours, tous ces défauts n'étaient très-ordinaires. Je rougirais de moi-même, si, dans une controverse uniquement dictée par l'amour de la vérité, on pouvait me soupçonner de partager l'insolence de certains écrivains et l'injustice des partis, ou de les encourager par mes paroles.

Je restreindrai mon exposition à six chapitres dans lesquels j'examinerai successivement la doctrine de M. Cousin sur le panthéisme, sur l'immortalité de l'âme, sur la révélation et l'ordre surnaturel, sur les mystères en général, sur quelques mystères en particulier, enfin sur l'autorité de l'Eglise.

CHAPITRE Ier.

—

M. COUSIN EST PANTHÉISTE.

I. Pour voir si M. Cousin mérite la qualification de panthéiste, il faut examiner avant tout en quoi consiste le panthéisme. L'illustre auteur le définit en ces termes :

« Le panthéisme est proprement la divinisation du tout,
» le grand tout donné comme Dieu, l'Univers-Dieu de la
» plupart de mes adversaires, de Saint-Simon, par exemple.
» C'est au fond un véritable athéisme [1]. »

Ailleurs il le considère comme une simple forme du sensualisme :

« Comme le sensualisme confond ailleurs la substance
» avec les collections des qualités, ici il ne reconnaît pas
» d'autre Dieu que la collection des phénomènes de la na-
» ture, et l'assemblage des choses de ce monde. De là, le
» panthéisme, théodicée nécessaire du paganisme et de la
» philosophie sensualiste [2]. »

[1] *Frag. phil.*, tom. I, pag. 18-19.

[2] *Cours de l'histoire de la philos. du* XVIIIe *siècle*, leçon 25, tom. II, pag. 489.

Ces définitions sont inexactes. Le système indiqué dans ces passages n'est point, à proprement parler, le panthéisme, mais le naturalisme, c'est-à-dire, un pur et véritable athéisme. Car, sans doute, l'athée peut, s'il lui plaît, donner le nom de Dieu à la nature et à la collection des choses sensibles ; mais est-il pour cela panthéiste ? Non, pas plus que ne peut l'être le fauteur du polythéisme qui, après avoir divisé le monde en un nombre infini de forces premières, les regarde comme douées d'intelligence et de vie et leur rend un culte religieux. Ce qui distingue le panthéiste des autres hommes qui ont de fausses idées de la divinité, c'est qu'il admet une substance unique. Or, pour concilier l'unité de substance avec le spectacle si varié de l'univers, on peut employer différents moyens ; de là, différentes formes du panthéisme qui se réduisent aisément à trois principales, que j'appellerai : *émanatistique, idéalistique,* et *réalistique.* Je supplie le lecteur de me pardonner les termes barbares que j'emploie pour être à la fois clair et concis.

Le panthéisme *émanatistique* considère le monde comme une génération, ou pour mieux dire comme un développement de la substance divine, qui se déploie sans réellement se multiplier ; à l'idée de la création il substitue, non point une idée véritable, mais une image absurde et grossière, tirée des choses sensibles.

Le panthéisme *idéalistique* refuse absolument toute réalité aux phénomènes, il les regarde comme de pures apparences, comme un véritable néant, et il ne veut admettre qu'une seule réalité : la substance absolue.

Le panthéisme *réalistique* tient un milieu entre les deux autres ; et quoiqu'il admette comme eux une substance unique, il accorde cependant une certaine réalité à la variété phénoménale, en la considérant, non pas comme un développement de la substance divine, selon l'idée grossière des émanatistes, mais comme des attributs et des modes immanents

ou créés de la substance infinie. Telle est la définition la plus précise que l'on puisse donner, ce me semble, des trois formes du panthéisme. Sans doute, à cause des contradictions intrinsèques du système, on trouve encore dans cette définition bien de l'obscurité, de la confusion et du vague; car il n'est pas possible que l'erreur, toujours plus ou moins en contradiction avec elle-même, puisse imiter la clarté et la précision de la vérité. Le panthéisme serait vrai, si son concept présentait à l'esprit un intelligible qui pût être perçu et exprimé d'une manière parfaitement nette et distincte.

Les caractères essentiels de tout panthéisme peuvent donc se réduire à deux : 1° unité de substance; 2° exclusion de toute création substantielle. Ce second caractère est, comme tout le monde peut le voir, une conséquence du premier : au lieu de création, les *émanatistes* admettent un simple développement de la substance unique; les *idéalistes* rejettent toute production réelle; et parmi les *réalistes* quelques-uns rejettent également toute production et considèrent comme éternels les attributs et les modifications du monde; les autres admettent une création, non pas de substances, mais de modes, c'est-à-dire, de simples phénomènes [1].

[1] Qu'on me permette de présenter ici trois comparaisons pour rendre sensible la pensée de l'auteur, et faire ressortir les différences qui distinguent ces trois espèces de panthéisme.

1° Selon les panthéistes *émanatistes*, Dieu a produit le monde comme l'araignée fileuse fabrique sa toile avec la soie qu'elle tire de ses propres entrailles.

2° Il est plus difficile de trouver un exemple qui puisse rendre la pensée des panthéistes *idéalistes* ; peut-être pourrait-on dire que le monde et toutes les créatures n'ont pas plus de réalité dans leur système, que n'en auraient les soldats de deux armées qu'un fou s'imaginerait voir combattre dans une plaine où il n'y aurait que lui seul ; l'illusion seule de ce fou serait réelle ; l'illusion des apparences du monde est aussi seule réelle aux yeux des panthéistes *idéalistes*.

3° L'âme humaine nous fournit un exemple bien propre à dissiper l'obs-

On voit clairement par cette analyse que l'origine psychologique du panthéisme est la confusion de l'idée de substance absolue avec celle de substance relative et finie. En effet, si, comblant l'intervalle qui sépare ces deux genres de substances, vous confondez l'une avec l'autre, ou bien vous niez la substance absolue, et vous tombez dans l'athéisme et le naturalisme ; ou bien vous transportez dans la substance absolue tout ce qu'il y a d'entités substantielles, et alors vous devenez panthéiste. M. Cousin a très-bien remarqué cette confusion :

« Comme nul effort, dit-il, ne peut tirer l'absolu et le né-
» cessaire du relatif et du contingent, de même de la plura-
» lité, ajoutée autant de fois qu'on voudra à elle-même.
» nulle généralisation ne tirera l'unité, mais seulement la
» totalité. Au fond le panthéisme roule sur la confusion de
» ces deux idées si profondément distinctes [1]. »

curité qui couvre le panthéisme *réalistique ;* notre âme simple et indivisible dans sa substance, n'en a pas moins une multitude de manières d'être réellement distinguées entre elles ; la connaissance qu'elle a d'un objet n'est pas identique avec ses actes libres ; autre chose est une volition, et autre une sensation ; autre chose est un acte d'attention, autre est un sentiment de répugnance ; néanmoins quelque variés, quelque distincts que soient entre eux les faits de l'intellect, de la volonté, de la sensibilité, tous ces faits n'en sont pas moins identiques quant à la substance qui les reçoit ; c'est la même substance qui veut, qui connaît, qui souffre ou qui agit dans moi ; ses modifications peuvent différer entre elles par leur objet, leur forme, l'impression qu'elles reçoivent ou qu'elles produisent, mais le fond, la substance, le *substratum* de toutes ces modifications, est et demeure toujours le même.

C'est sous ce point de vue que les panthéistes réalistes envisagent les créatures ; à leurs yeux elles sont par rapport à la substance divine, ce que sont, aux yeux des philosophes orthodoxes, les faits intellectuels, actifs et sensibles, par rapport à la substance de l'âme.

On n'a plus qu'à supposer que ces trois espèces de faits sont immuables ou ne le sont pas, pour avoir une idée exacte de la pensée des deux sortes de panthéistes réalistes dont il est parlé en dernier lieu. (*Not. d. trad.*)

1 *Nouv. frag.*, Paris, 1828, pag. 72 ; *Biographie de Michaud*, art. *Xénophane*, pag. 361.

Mais cette réflexion ne s'accorde pas avec les définitions rapportées plus haut, et que le même auteur a données du panthéisme. En effet, si le panthéisme naît de la confusion de l'un avec le multiple et de l'absolu avec le relatif, il s'ensuit qu'il n'est pas uniquement la déification du tout et de l'*ensemble des phénomènes du monde;* puisque *le tout* et *les phénomènes* ne sont que le multiple et le relatif, et que leur unité est tout au plus une unité collective. Quand on veut donner le vrai sens d'un mot, il faut bien se garder d'abuser de son étymologie. Le mot panthéisme, d'après son origine, signifie, il est vrai, déification du tout; mais ces expressions sont insuffisantes pour rendre le sens qu'on donne généralement à ce mot, si l'on n'ajoute que les panthéistes considèrent le tout comme une substance unique. Aussi le panthéisme est-il un véritable *acosmisme*, puisque tous ses partisans nient que le monde soit un ensemble de substances réelles, et que les idéalistes vont jusqu'à nier la réalité des phénomènes et des modes qu'ils considèrent comme des apparences sans réalité aucune. D'où il suit que le panthéisme, quelle que soit sa forme, identifie toujours Dieu et le monde, au moins quant à la substance. Ceux qui distinguent l'acosmisme du panthéisme ne savent pas en quoi consiste ce dernier système; ou, s'ils le savent, ils en font profession, et croient se justifier en en rejetant le nom.

Cette véritable notion du panthéisme a encore échappé à M. Cousin, dans un article inséré dans la *Biographie universelle* [1]. A propos de quelques passages d'anciens auteurs sur la doctrine de Xénophane, M. Cousin fait cette réflexion :

« Si ces témoignages étaient certains, ils contiendraient
» l'identité de Dieu et du monde, c'est-à-dire, le plus mau-
» vais panthéisme [2]. »

1 *Biographie de Michaud*, art. *Xénophane*, pag. 363.
2 *Nouv. frag.*, pag. 76 ; *Biographie de Michaud*, ibid.

Ce n'est point là le plus mauvais panthéisme, mais bien l'essence même de tout panthéisme.

L'illustre auteur ayant mal défini le panthéisme, s'étonne qu'on vienne lui imputer d'en professer la doctrine :

« M'accuser de panthéisme, c'est m'accuser de confondre
» la cause première, absolue, infinie avec l'univers, c'est-à-
» dire, avec les deux causes relatives et finies du moi et du
» non-moi, dont les bornes et l'évidente insuffisance sont le
» fondement sur lequel je m'élève à Dieu. En vérité, je ne
» croyais pas avoir jamais à me défendre d'un pareil re-
» proche [1]. »

Le panthéisme consiste à identifier Dieu et le monde, non point sous tous les rapports, mais sous celui de la substance. Donc, si nous prouvons que M. Cousin regarde le monde comme étant de la même substance que Dieu, nous aurons démontré que l'illustre philosophe est panthéiste. Peu importe ensuite que le *moi* et le *non-moi*, ou l'âme humaine et le monde *soient le fondement sur lequel il s'élève à Dieu*; cela ne contredit en rien notre assertion; puisqu'il conclut du moi et du non-moi à Dieu, non comme de substances finies à une substance infinie, mais comme de simples phénomènes à une substance unique.

II. Voilà ce que nous avons à démontrer, et pour le faire, il suffit de laisser parler M. Cousin :

« La raison n'est pas autre chose que l'action des deux
» grandes lois de la causalité et de la substance; il faut
» qu'immédiatement la raison rapporte l'action à une cause
» et à une substance intérieure, savoir le moi, la sensation
» à une cause et à une substance extérieure, le non-moi;
» mais ne pouvant s'y arrêter comme à des causes vraiment

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 19, 20.

» substantielles, tant parce que leur phénoménalité et leur » contingence manifeste leur ôtent tout caractère absolu et » substantiel, que parce qu'étant deux, elles se limitent l'une » par l'autre, et s'excluent ainsi du rang de substance, il faut » que la raison les rapporte à une cause substantielle unique, » au-delà de laquelle il n'y a plus rien à chercher relative- » ment à l'existence, c'est-à-dire, en fait de cause et de sub- » stance, car l'existence est l'identité des deux. Donc l'exis- » tence substantielle et causatrice, avec les deux causes ou » substances finies dans lesquelles elle se développe, est » connue en même temps que ces deux causes avec les dif- » férences qui les séparent, et le lien de nature qui les » rapproche [1]. »

Le style de ce passage est totalement dépourvu d'exactitude scientifique, et la pensée de l'auteur s'y cache dans le vague et dans l'obscurité. Toutefois on peut en déduire : 1° que l'âme et le monde ne sont point des *causes vraiment substantielles ;* 2° que Dieu est la *cause substantielle unique ;* 3° que l'âme et le monde sont le *développement* de la substance divine.

Il est vrai que l'âme et le monde sont appelés *causes et substances finies ;* mais ces expressions ne peuvent se prendre rigoureusement, puisque l'auteur les corrige en disant que l'âme et le monde, en se limitant l'un par l'autre, s'excluent du rang de substance. Du reste, l'obscurité de ces paroles se trouve complètement dissipée par la clarté des passages qui suivent :

« Le Dieu de la conscience n'est pas un Dieu abstrait, » un roi solitaire, relégué par-delà la création sur le trône » désert d'une éternité silencieuse et d'une existence ab- » solue qui ressemble au néant même de l'existence : c'est » un Dieu à la fois vrai et réel, à la fois substance et cause,

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 75.

» toujours substance et toujours cause, n'étant substance
» qu'en tant que cause, et cause qu'en tant que substance,
» c'est-à-dire, étant cause absolue, un et plusieurs, éter-
» nité et temps, espace et nombre, essence et vie, indivi-
» sibilité et totalité, principe, fin et milieu, au sommet de
» l'être et à son plus humble degré, infini et fini tout en-
» semble, triple enfin, c'est-à-dire, à la fois Dieu, nature
» et humanité. En effet, si Dieu n'est pas tout, il n'est rien;
» s'il est absolument indivisible en soi, il est inaccessible,
» et par conséquent, il est incompréhensible... Partout pré-
» sent, il revient en quelque sorte à lui-même dans la con-
» science de l'homme, dont il constitue indirectement le
» mécanisme et la triplicité phénoménale par le reflet de
» sa propre vertu et de la triplicité substantielle dont il est
» l'identité absolue [1]. »

Il est impossible de faire du panthéisme une profession plus claire et plus expresse. Tout ce qu'il y a d'obscur dans le premier passage est éclairci par celui-ci. Cette phrase équivoque, *le moi et le non-moi ne sont pas des causes proprement substantielles*, est devenue parfaitement claire, puisque l'auteur déclare que Dieu est tout, c'est-à-dire, l'unique substance, et que, *s'il n'était pas tout, il ne serait rien*. La multiplicité, la limitation, la mutabilité et autres qualités semblables, qui, selon la bonne philosophie, diversifient entre elles les substances créées, comme elles les distinguent de la substance absolue, appartiennent, selon M. Cousin, à la nature divine qui, *une et multiple*, *éternelle et temporaire*, *étendue et indivisible*, *finie et infinie*, *etc.*, *est tout à la fois nature*, *humanité et Dieu*. Il établit, il est vrai, une différence entre les termes de la série nécessaire et ceux de la série contingente pris comme simples phénomènes seulement; mais, comme entités substantielles, il les identifie et

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 76.

confond. Et en effet, que l'on retranche l'idée d'unité de stance, les paroles de l'auteur ne peuvent plus avoir au-n sens, car la série contingente étant, comme phénomé-e, distincte de la série absolue, l'unique manière dont puisse les réduire à l'unité, c'est de les identifier comme stance.

Il explique et éclaircit ailleurs cette même doctrine en mparant l'esprit divin à celui de l'homme. Dieu est une elligence, et comme tel, il doit posséder toutes les qua-és essentielles à l'intelligence humaine. Or qu'y a-t-il dans ntelligence de l'homme ?

« La condition de l'intelligence, c'est la différence ; et il ne peut y avoir acte de connaissance, que là où il y a plusieurs termes. L'unité ne suffit pas à la conception, la variété y est nécessaire... L'intelligence sans conscience est la possibilité abstraite de l'intelligence, non l'intelligence en acte, et la conscience implique la diversité et la différence [1]. »

Mais cette propriété de l'intelligence créée, peut-on la ansporter en Dieu ? Oui sans doute, puisque

« Ce qui était vrai dans la raison humainement considérée subsiste dans la raison considérée en soi ; ce qui faisait le fond de notre raison, fait le fond de la raison éternelle, c'est-à-dire, une triplicité qui se résout en unité, et une unité qui se développe en triplicité [2]. »

Il ne s'agit point ici d'une simple analogie, mais d'une i absolue qui régit l'intelligence divine et l'intelligence huaine, et toutes les intelligences réelles et possibles.

« Transportez tout ceci de l'intelligence humaine à l'intelligence absolue, c'est-à-dire, rapportez les idées à la seule intelligence à laquelle elles puissent appartenir,

1 *Introduction à l'hist. de la phil.*, leçon 5, pag. 134.
2 *Ibid.*, pag. 135, 136.

» vous avez, si je puis m'exprimer ainsi, la vie de l'intelli-
» gence absolue; vous avez cette intelligence avec l'entier
» développement des éléments qui lui sont nécessaires pour
» être une vraie intelligence; vous avez tous les moments
» dont le rapport et le mouvement constituent la réalité de
» la connaissance. »

Peu après l'auteur ajoute :

« L'unité de cette triplicité est seule réelle, et en même
» temps cette unité périrait tout entière sans un seul des
» trois éléments qui lui sont nécessaires : ils ont donc tous
» la même valeur logique, et constituent une unité indé-
» composable. Quelle est cette unité? L'intelligence di-
» vine [1]. »

Sous le nom de réalité, il entend ici l'entité substantielle, qui exclut les phénomènes considérés comme tels; de là peut-être pourrait-on conclure que le panthéisme de M. Cousin est le panthéisme *idéalistique*. Cette conclusion me paraît la plus probable, elle est d'ailleurs conforme aux autres passages de ses œuvres. Toutefois je n'oserais l'affirmer, parce que la différence qui distingue les diverses formes du panthéisme est si subtile, qu'il faudrait un langage plus précis que celui du philosophe français, pour connaître avec certitude sa pensée sur ce point. Du reste, si cet emploi du mot *réalité* a pu paraître inexact, l'explication que nous en donnons est confirmée par d'autres passages que nous avons rapportés plus haut, et par ceux que nous citerons dans la suite. Le passage suivant suffirait seul pour faire disparaître tout doute :

« L'être absolu... renfermant dans son sein le moi et le
» non-moi fini, et formant pour ainsi dire le fond identique
» de toute chose, un et plusieurs tout à la fois, un par la

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5, pag. 135, 136.

» substance, plusieurs par les phénomènes, s'apparaît à lui-
» même dans la conscience humaine [1]. »

La réalité est donc la substance divine bien distincte des phénomènes qui n'ont rien de réel, parce qu'ils ne forment pas *le fond des choses*, et qu'ils ne peuvent subsister par eux-mêmes.

Après s'être exprimé si clairement, M. Cousin s'écrie :

« Est-il permis d'espérer que, puisqu'il n'est pas encore
» question de la nature, ni même de l'humanité, on voudra
» bien ne pas traiter la théorie précédente de panthéisme ?
» Le panthéisme est aujourd'hui l'épouvantail des imagina-
» tions faibles [2]. »

Et nous, nous demandons au contraire s'il nous est permis d'espérer que M. Cousin fera voir le vice de notre interprétation, ou bien, s'il la trouve fondée, qu'il répudiera sincèrement les doctrines et le langage du panthéisme. Certes, si le panthéisme est *l'épouvantail des imaginations faibles*, il ne sera jamais la nourriture des esprits doués de force et de génie.

III. Mais notre tâche ne serait pas remplie, si nous n'enlevions à M. Cousin tous les subterfuges auxquels il a recours, ou dont il pourrait se servir pour pallier l'hétérodoxie de ses doctrines. Peut-être dira-t-il qu'en considérant le fini, le multiple, le variable, l'homme, la nature comme des attributs de Dieu même, il ne prétend pas s'écarter de ce qu'enseignent les écrivains orthodoxes qui affirment que les perfections des choses créées existent en Dieu d'une manière éminente et incompréhensible ? Mais si tel avait été son sentiment, pourquoi ne point user du langage or-

1 *Cours de phil*, de l'an 1818, publié par Garnier. Paris, 1836. Leçon 6, pag. 55.

2 *Introduction à l'hist. de la phil.*, leçon 5, pag. 136.

dinaire ? Pourquoi parler comme les panthéistes ? Pourquoi éviter jusqu'au moindre mot qui pourrait rapprocher ses sentiments de ceux de l'école catholique ? Pourquoi faire tomber ses lecteurs dans une erreur inévitable, tandis qu'il était si facile de les en préserver ? Pourquoi dire que *si Dieu n'est pas tout*, *il n'est rien*, qu'*il est le fond de toute chose*, qu'*il est en même temps Dieu, nature*, *humanité*, et cent mille choses pareilles que l'on peut voir dans les passages cités et dans ceux que nous citerons plus tard ? Peut-on imaginer un langage plus inexact et plus impropre que le sien, s'il ne voulait exprimer que la doctrine commune ? Il y a plus; non seulement M. Cousin ne se rapproche pas de cette doctrine, mais il l'exclut positivement ; et il l'exclut non pas dans une seule de ses assertions, mais dans une multitude d'autres. Il l'exclut quand il admet en Dieu une variété distincte de l'unité et en opposition avec elle. Et en effet, selon les catholiques, la manière éminente dont les perfections créées appartiennent à la nature divine, est très-simple et exempte de toute multiplicité, de toute composition. Si l'on excepte les relations divines connues de nous, non point par la raison, mais par la révélation, tout ce qu'il y a en Dieu est absolument un, et la variété ne subsiste pas en lui comme variété, mais comme unité, puisque la variété suppose des limites, et celles-ci, l'imperfection. Selon M. Cousin, au contraire, il y a dans l'être absolu variété réelle opposée à l'unité. Ainsi l'entend-il, ou bien tout ce qu'il nous dit de la triplicité divine, n'est plus qu'un vain amas de mots vides de sens. En outre, il assimile la triplicité de l'intelligence divine à la triplicité de la conscience humaine; or, celle-ci est réelle; la première l'est donc aussi. Il exclut la doctrine commune quand il admet l'unité de substance; car, s'il n'y a d'autre substance que la substance divine, tous les phénomènes sont des modifications divines, et subsistent en Dieu formellement, et non plus éminemment. Il l'exclut enfin de la ma-

nière la plus expresse dans tous les endroits de ses ouvrages, où il considère comme faisant partie de Dieu, l'homme et le monde envisagés dans leur état concret et réel. Je ne citerai qu'un seul de ces passages ; il me paraît décisif.

L'auteur examinant la célèbre trinité de l'école d'Alexandrie :

« Voilà, messieurs, dit-il, la trinité alexandrine, Dieu en » soi, Dieu comme intelligence, Dieu comme puissance. On » ne voit pas facilement ce qui manque à cette théodicée ; » cependant elle renferme dans son sein une erreur fonda- » mentale. »

Peut-être cette erreur serait-elle le panthéisme si connu de Plotin et de ses disciples ? Gardez-vous bien de le penser ! Les Alexandrins au contraire ne se sont trompés que parce qu'ils ne furent point assez panthéistes. En voici la preuve :

« Dieu, comme intelligence, admet en soi une division ; » car on ne se connaît qu'en se prenant comme objet de sa » propre connaissance ; et l'attribut de l'intelligence introduit » nécessairement dans l'essence de l'unité divine, la dualité, » condition de la pensée, caractère de la conscience. Ou il » faut se résigner à un Dieu sans conscience, ou il faut con- » sentir à la dualité dans l'unité primitive. Il y a plus : Dieu » n'est puissance, puissance productive, qu'à la condition de » produire indéfiniment ; la puissance introduit donc encore » dans l'agent qui la possède et l'exerce, la multiplicité in- » définie. Mais le Dieu d'Alexandrie avait été posé d'abord » comme l'unité absolue. Quand donc la philosophie d'A- » lexandrie lui ajoute sagement l'intelligence et la puissance, » elle ajoute la dualité et la multiplicité à l'unité. Je le ré- » pète, la pensée et la puissance engendrent nécessairement » la dualité et la multiplicité. »

Nous avons trouvé l'exposé de cette doctrine dans d'autres passages précédemment cités ; mais ici, elle va d'autant

mieux à notre but, qu'elle est émise par l'auteur pour justifier et pour défendre le panthéisme des néoplatoniciens. Toutefois poursuivons : jusqu'ici, selon M. Cousin, la doctrine des Alexandrins ne mérite pas le moindre blâme.

« Or voici le principe de toute erreur dans l'école d'A-
» lexandrie : selon elle, la multiplicité, la diversité et la
» dualité qui commence la diversité, est inférieure à l'unité
» absolue, d'où il suit que Dieu comme être pur, comme
» substance, est supérieur à Dieu comme cause, comme in-
» telligence et comme puissance ; d'où il suit en général que
» la puissance et l'action, l'intelligence et la pensée, sont in-
» férieures à l'existence en soi, à l'unité absolue. Là est le
» principe de toute erreur, le principe qui, dans ses consé-
» quences, a entraîné toutes les aberrations de l'école d'A-
» lexandrie. Non, messieurs, il n'est pas vrai que l'unité soit
» supérieure à la dualité et à la multiplicité, quand la multi-
» plicité et la dualité dérivent de l'unité et s'y rattachent.
» Car qu'est-ce que la dualité et la multiplicité produites par
» l'unité, sinon la manifestation de l'unité? Une unité qui ne
» se développerait pas en dualité et en multiplicité ne serait
» qu'une unité abstraite. Ou l'unité est purement abstraite,
» et elle est comme si elle n'était pas ; ou elle est réelle et
» elle ne peut pas ne pas se développer en dualité et en mul-
» tiplicité. Si Dieu n'est que l'être en soi, il est comme s'il
» n'était pas ; et s'il est réellement, s'il est à la fois et comme
» substance et comme cause, comme essence à la fois, et
» comme intelligence et puissance, il ne peut pas ne pas se
» développer ; or tout développement sort de l'unité ; mais il
» ne la dissout pas, il la manifeste [1]. »

Passons, pour y revenir plus tard, ce qui se dit ici de la nécessité de la création. Remarquons seulement que M. Cousin nous représente la multiplicité des choses du monde comme

1 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 8, tom. I, pag. 292, 293, 294.

un développement de l'unité divine; cette phrase est à elle seule tout imprégnée de panthéisme. Remarquons encore qu'il attaque les Alexandrins parce qu'ils ont jugé le développement inférieur à l'unité. Donc, selon M. Cousin, la variété des phénomènes égale en excellence l'unité divine, parce qu'il y a entre elles parfaite identité de substance. Donc la variété n'existe pas dans l'unité divine d'une manière simplement éminente, puisqu'elle est un développement et une production nécessaire de cette unité. Donc les catholiques ne sauront sauver l'essence divine en enseignant que les créatures subsistent dans le créateur d'une manière éminente, puisque cette essence *ne serait pas réelle*, *serait comme si elle n'était pas*, si, en produisant par émanation et projetant hors d'elle-même le monde, elle ne se développait en une immense variété de phénomènes. Si l'on n'était pas encore pleinement convaincu que cette variété, qui lutte de perfection avec l'unité divine, est le monde phénoménal lui-même pris au concret, M. Cousin dissiperait parfaitement ce reste de doute dans la suite de ce passage :

« Savez-vous quelle est la conséquence immédiate de l'er-
» reur que je viens de vous signaler, et qui se retrouvera
» plus d'une fois sur notre route? L'intelligence et la puis-
» sance engendrant la dualité et la diversité sont déclarées
» inférieures à l'être en soi. Or qu'est-ce que le monde? Le
» monde des Alexandrins n'est pas une simple formation,
» comme le monde du stoïcisme : c'est une vraie création,
» une création de Dieu. » (Et que ces mots de *création* et de *créer* ne donnent point ici le change au lecteur : car, dans une exposition du panthéisme alexandrin, ils ne peuvent signifier qu'une émanation, une production de simples modes ou de phénomènes.) « Donc le monde des Alexandrins est
» plein d'intelligence et de vie; il est beau, harmonieux, im-
» mortel comme celui qui l'a fait. Mais en même temps il est
» clair qu'il est plein de diversité et de multiplicité, il est

» donc au-dessous de l'unité. Donc le monde, tout beau et
» harmonieux qu'il est, est un développement inférieur à son
» principe; le monde, la création est une chute. Si les Alexan-
» drins eussent été conséquents, ils eussent été jusqu'à dire
» que Dieu eût mieux fait de ne pas créer le monde; alors il
» leur eût fallu accuser Dieu et sa nature, car nous avons vu
» que cette nature est précisément telle, qu'étant intelligence
» et puissance aussi bien qu'unité, et cause aussi bien que
» substance, elle ne pouvait pas ne pas projeter hors d'elle-
» même la variété et le monde. Jugez donc quelle absurdité
» d'attaquer l'optimisme alexandrin comme excessif et trop
» absolu; je lui reprocherais au contraire d'être si imparfait,
» qu'à la rigueur, selon moi, il se résout en pessimisme. Car,
» si le monde, comme venant de Dieu, est bien fait, c'est une
» chute pourtant, selon les Alexandrins; d'où il *suit qu'il*
» eût mieux été qu'il ne fût pas du tout, et certes ce n'est pas
» le véritable optimisme; mais, pour arriver à celui-là, il
» fallait à la philosophie, le christianisme, dix-sept siècles
» et Leibnitz [1]. »

Ne relevons ni les inexactitudes historiques, ni l'optimisme de Leibniz, ni, ce qui est pis encore, le christianisme cité dans ce morceau, comme si le Christ était complice du panthéisme. Qui ne voit ici l'application parfaite des canons de la doctrine panthéistique; qui ne voit que si les néoplatoniciens ont erré quand ils ont dit que *la création est une chute*, c'est parce que le monde est l'égal de Dieu? Et ici il ne s'agit pas d'un monde virtuel, mais du monde réel et véritable; *il s'agit* du monde phénoménal émané de la cause première ou produit par elle; du monde que les Alexandrins eurent *le tort* de regarder comme moins parfait et moins beau que son auteur. Donc le monde est Dieu : et la déification substantielle du monde, qu'est-ce, sinon le panthéisme?

1 *Cours de l'hist. de la philos.*, leçon 8, tom 1, pag. 294, 295.

IV. La justification que nous avons mise dans la bouche de M. Cousin et dont nous avons démontré la futilité, est une supposition de notre part ; mais celle qui suit est positivement donnée par l'illustre auteur. L'unité de substance étant la base du panthéisme, M. Cousin s'est aperçu que pour se laver de ce reproche, il avait à prouver qu'il n'avait jamais mis en doute la multiplicité de substances. Tel est son système de défense dans la dernière édition de ses *Fragments*.

« Je ne veux pas poser la plume, sans répondre encore » brièvement à des attaques d'une tout autre nature, dont la » persistance, malgré toutes mes explications, me prouve » qu'il peut y avoir quelque chose à changer au moins dans » l'expression de ma pensée. »

Ce début plein d'une modeste condescendance, fait honneur à M. Cousin : espérons qu'il ira plus loin et qu'il reconnaîtra que son erreur consiste non-seulement dans l'expression, mais dans le sens même de ses doctrines.

« Je veux parler, dit-il, de cette vague accusation de » panthéisme. »

Mais, ce me semble, aucune accusation ne saurait être ni plus précise, ni mieux motivée, puisqu'on emploie pour la faire vos propres paroles.

« Je veux parler de cette vague accusation de panthéisme, » que j'ai souvent confondue, et avec laquelle j'en veux » finir. »

Tout mon désir serait d'essuyer cette confusion, car du moins elle prouverait que je me suis trompé, et que parmi les hommes de cœur et de génie le panthéisme compte un partisan de moins que je ne croyais ; et alors, ma défaite serait à mes yeux une véritable victoire. Mais, si M. Cousin préfère me confondre par son silence, notre discussion n'en sera que plus tôt finie.

« Cette accusation se fonde sur les deux propositions sui- » vantes que l'on m'attribue :

» 1° Il y a une seule et unique substance, dont le moi et » le non-moi ne sont que des modifications ;

» 2° La création du monde est nécessaire.

» Or je déclare rejeter absolument et sans réserve ces deux » propositions, au sens faux et dangereux qu'il a plu de leur » donner. »

Une telle protestation suffirait sans doute à tout lecteur judicieux, si elle ne se lisait en tête d'un ouvrage où l'on enseigne expressément le contraire. L'illustre auteur avouant, comme il fait, que du moins *il pourrait y avoir quelque chose à changer dans l'expression de sa pensée*, pourquoi ne pas retoucher son ouvrage avant de le livrer de nouveau à l'impression ? Pourquoi y laisser tant de phrases capables d'induire en erreur, surtout lorsqu'il s'agit d'un livre destiné à la jeunesse studieuse? L'usage interdirait-il donc à un auteur qui publie de nouveau ses ouvrages de les faire paraître revus et corrigés? Et s'il est louable pour l'écrivain de réformer dans son œuvre les choses même les moins importantes, comme le style et le langage ; cette correction n'est-elle pas un strict devoir pour lui, quand il est question des matières les plus sérieuses et les plus saintes, de philosophie, de morale, de religion ?

V. M. Cousin, pour répondre à cette double accusation, emploie deux moyens de défense : il interprète ses paroles et donne de nouvelles raisons. Voyons si son interprétation est légitime et si ses raisons sont de quelque valeur ; commençons par l'interprétation :

« Dans les rares endroits où j'ai parlé de la substance » unique, il faut entendre ce mot de substance, non dans son » acception ordinaire, mais comme l'ont entendu Platon, les » plus illustres docteurs de l'Eglise, et la sainte Ecriture » dans la grande parole : *Je suis celui qui suis* [1]. »

[1] *Frag. phil*, tom. 1, pag. 19, 20.

Mon intention n'est pas d'entamer ici une question d'histoire de la philosophie, et d'examiner si Platon parle vraiment comme M. Cousin le fait parler. Quant aux *illustres docteurs de l'Eglise*, il serait très-curieux d'entendre citer leur nom et de lire leurs paroles sur la question présente. Mais j'inclinerais à croire que l'auteur, en les lisant, a confondu les mots d'*être* et de *substance*, comme il les confond dans le passage de l'Exode cité plus haut, où certainement il ne s'agit pas de substance. Or il y a une grande différence entre ces deux mots, aussi bien qu'entre les idées qu'ils représentent. Pour sa part, M. Cousin nous assure que, s'il a parlé de substance unique, et pris ce mot dans le sens de Platon, il ne l'a fait qu'en de *rares endroits*. Mais les passages que nous avons rapportés et ceux que nous rapporterons encore, ne sont point en petit nombre : ils sont au contraire et plus étendus et plus nombreux que les autres passages, où peut-être le mot substance est pris dans son sens ordinaire. L'illustre auteur substitue ici l'exception à la généralité.

« Evidemment, poursuit-il, il est alors question de la » substance qui existe d'une existence absolue et éternelle, » et il est bien certain qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir » qu'une seule substance de cette nature [1]. »

Mais l'erreur ne consiste pas à avoir parlé de la substance absolue comme d'une substance unique ; elle consiste à avoir dit et répété de cent manières que, hors de la substance unique et absolue, il n'y en a point d'autres ; l'erreur est de dire et de redire que l'idée de substance prise d'une manière générale exclut essentiellement la multiplicité. Si, dans tous ces endroits dont nous parlons, M. Cousin avait donné au mot de substance le sens qu'il appelle platonicien, et non le sens ordinairement reçu, ses paroles reviendraient à celles-ci : *hors de la substance absolue et unique, il n'y a point de sub-*

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 20.

stance absolue et unique; mais qui voudrait jamais croire notre auteur capable de parler de la sorte? Donc, quand il affirme que, hors de la substance unique et absolue, il n'y en a point d'autre, il adopte ce mot dans son sens ordinaire, et sa pensée est évidemment panthéistique.

Quand même M. Cousin aurait donné à ses expressions le sens qu'il leur attribue, toujours pourrait-on l'accuser de s'être exprimé d'une façon fort inexacte. Car toutes les fois qu'un auteur donne à un terme deux sens différents et même opposés, il doit, pour ôter toute équivoque, en avertir expressément ses lecteurs. Or, que l'on parcoure tous les ouvrages de M. Cousin, on n'y rencontrera pas le moindre indice d'explication; toujours il emploie le mot de substance comme représentant une idée fixe et invariable. Il y a plus : il affirme positivement que le concept de substance est unique; il rejette dans les termes les plus précis et les plus clairs, toute autre signification de ce mot. Déjà, dans quelques-unes des citations précédentes, on a pu lire cette exclusion; mais il y a d'autres passages plus positifs encore, dans lesquels l'auteur ne pouvait rien dire de plus pour renverser sa propre justification. En voici quelques-uns que je prends au hasard, car le nombre en est grand; et, pour combattre M. Cousin par ses propres paroles, une seule chose m'embarrasse, la difficulté de choisir.

« Parmi les lois de la pensée données par la psychologie, » les deux lois fondamentales, qui contiennent toutes les » autres, la loi de causalité et la loi de substance, irrésisti- » blement appliquées à elles-mêmes, nous élèvent directement » à leur cause et à leur substance; et, comme elles sont abso- » lues, elles nous élèvent à une cause absolue et à une sub- » stance absolue [1]. »

Le mot *substance* est pris ici dans son acception la plus

[1] *Frag. phil.*, tom. 1, pag. 63.

universelle, puisqu'on lui donne le sens qu'il a quand on parle du principe de substance. Ce principe de substance que l'on peut exprimer par ces mots : *les qualités ne peuvent exister sans une substance*, est, selon M. Cousin, un des principes fondamentaux de la raison humaine, et cette doctrine, il la répète dans presque tous ses ouvrages; or, dans cet axiôme, le mot de substance est pris dans son acception la plus générale; autrement le principe s'écroule et l'esprit humain ne peut plus conclure des modifications des choses à une réalité substantielle. Toute la difficulté se réduit donc à ces termes : le mot substance, dans le sens qu'il a dans l'axiôme connu sous le nom de principe de substance, diffère-t-il ou non du même mot dans la signification que l'auteur appelle platonicienne ? car, dès là que la différence n'existe pas, la substance prise dans sa signification la plus générale n'est que la substance absolue, et le panthéisme est inévitable. Dans l'un des premiers cours de M. Cousin, publiés récemment par l'un de ses disciples, le principe de substance est pris évidemment dans le sens panthéistique [1]; et, quoique cette publication puisse faire autorité, puisqu'elle est approuvée par le professeur lui-même, cependant j'aime mieux m'appuyer sur des paroles émanées immédiatement de lui. Continuons donc la lecture du passage des *Fragments* que nous citions plus haut :

« Une substance absolue doit être unique, pour être absolue : deux absolus sont contradictoires, et l'absolue substance est une ou n'est pas. On peut même dire que toute substance est absolue en tant que substance, et par conséquent une; car des substances relatives détruisent l'idée même de substance, et des substances finies, qui supposent au-delà d'elles une substance encore à laquelle elles se rattachent, ressemblent fort à des phénomènes.

[1] *Cours de phil.*, de 1818, publié par Garnier, leçon 6, pag. 49, 57.

» L'unité de la substance dérive donc de l'idée même de la
» substance, laquelle dérive de la loi de substance[1]. »

Sur ce passage je raisonne ainsi : l'idée de la substance unique, l'idée de cette substance que détruit la seule supposition de substance relative, cette idée est, selon l'illustre auteur, entièrement identique avec l'idée qui constitue le principe de substance. Or l'idée qui constitue ce principe est l'idée de la subtance générique, de la substance en général. Donc l'idée de la substance unique est la même que celle de la substance en général, et par conséquent, hors de la substance unique, il n'existe aucune autre substance. Que l'idée constitutive du principe de substance soit celle de substance en général, cela est évident; autrement on ne pourrait plus se servir du même principe pour conclure des qualités d'un objet à la réalité de sa substance; ce que font cependant tous les philosophes et M. Cousin en particulier.

Dans le passage cité, deux phrases seules pourraient offrir quelque difficulté : 1° *On peut même dire que toute substance est absolue en tant que substance;* 2° *Des substances finies ressemblent fort à des phénomènes.* Ces paroles apportent un adoucissement aux expressions de l'auteur, et paraissent en détourner le sens précis et absolu que nous voulions leur donner. Mais qui ne voit là une simple adresse d'écrivain cherchant à pallier la crudité du panthéisme dont il fait profession? Et en interprétant ainsi ses paroles, je ne pense pas calomnier l'illustre auteur, car son panthéisme se montre avec tant d'évidence, et en tant d'endroits importants de sa doctrine, qu'il serait ridicule de le révoquer en doute pour quelques phrases bien courtes, bien rares Il n'y a point de partisan d'une erreur quelle qu'elle soit, qui ne cherche à déguiser l'absurdité de ses doctrines aux yeux des autres et même aux siens propres. Mais voulez-vous une règle infaillible pour dis-

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 63.

tinguer les correctifs sincères et véritables des ruses que l'art inspire aux écrivains? Demandez-leur de vous faire connaître d'une manière précise en quoi consiste cette modification; qu'ils vous disent pourquoi telle chose n'est pas telle autre chose quoiqu'elles se ressemblent; pourquoi on peut l'admettre sous un certain rapport et non pas d'une manière absolue. S'ils ne peuvent répondre avec précision sans s'enlacer eux-mêmes dans une contradiction, n'allez pas laisser surprendre votre bonne foi par les subtilités de leur rhétorique.

Mais d'ailleurs M. Cousin s'enlève à lui-même ce faible et misérable appui; il expose sa pensée si clairement qu'il ôterait au plus déterminé le courage de le défendre.

« Dans tout objet il y a du phénomène, si dans tout objet » il y a de l'individuel, du variable, du non essentiel, car » toutes ces idées équivalent à celle de phénomène; et dans » tout objet il y a de la substance, s'il y a de l'essentiel et de » l'absolu, l'absolu étant ce qui se suffit à soi-même, c'est-à- » dire, équivalent à la substance. Je ne veux pas dire que tout » objet ait sa substance propre, individuelle; car je dirais une » absurdité : substantialité et individualité étant des notions » contradictoires. L'idée d'attacher une substance à chaque » objet, conduisant à une multitude infinie de substances, » détruit l'idée même de substance; car la substance étant » ce au-delà de quoi il est impossible de rien concevoir rela- » tivement à l'existence, doit être unique pour être substance. » Il est trop clair que des milliers de substances, qui se li- » mitent nécessairement l'une l'autre, ne se suffisent point à » elles-mêmes, et n'ont rien d'absolu et de substantiel. Or » ce qui est vrai de mille, est vrai de deux. Je sais que l'on » distingue les substances finies de la substance infinie; mais » des substances finies me paraissent fort ressembler à des » phénomènes; le phénomène étant ce qui suppose nécessai- » rement quelque chose au-delà de soi, relativement à l'exis-

» tence. Chaque objet n'est donc pas une substance; mais il » y a de la substance dans tout objet, car tout ce qui est ne » peut être que par son rapport à *celui qui est celui qui est*, » à celui qui est l'existence, la substance absolue. C'est là » que chaque chose trouve sa substance; c'est par là que » chaque chose est substantiellement; c'est ce rapport à la » substance qui constitue l'essence de chaque chose. Voilà » pourquoi l'essence de chaque chose ne peut être détruite » par aucun effort humain, ni même supposée détruite par » la pensée de l'homme; car, pour la détruire ou la supposer » détruite, il faudrait détruire ou supposer détruit l'indes- » tructible, l'être absolu qui la constitue. Mais, si chaque » chose a de l'absolu et de l'éternel par son rapport à la » substance éternelle et absolue, elle est périssable et » changeante, elle change et périt à tout moment par son » individualité, c'est-à-dire, par sa partie phénoménale, » laquelle est dans un flux et un reflux perpétuel. D'où » il suit que l'essence des choses ou leur partie générale » est ce qu'il y a de plus réel et de plus caché, et que » leur partie individuelle où paraît triompher leur réalité, » est ce qu'il y a véritablement de plus apparent et de » moins réel[1]. »

L'illustre auteur confond ici trois choses très-distinctes, savoir : l'être absolu, l'idée des substances créées, et l'existence de ces mêmes substances. Selon lui, l'être en qui tout existe, l'idée éternelle des existences, les existences elles-mêmes ne sont qu'une seule et même chose. La vraie philosophie nous enseigne que l'être est intime et présent aux choses, les crée d'une manière incessante; que les idées éternelles et archétypes des objets créés ou possibles subsistent dans l'être absolu; mais que les copies de ces idées, c'est-à-dire, les substances créées avec toutes leurs modifications,

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 348, 349, 350.

bien qu'inséparables de l'être et des idées, en ce sens qu'elles ne peuvent exister sans eux, ne sont cependant ni ces idées, ni cet être lui-même. Supprimez cette distinction, et alors les substances créées se confondent avec leur idée éternelle, avec l'être lui-même qui les conçoit et les produit, et nécessairement vous tombez dans le panthéisme. Telle est la doctrine de M. Cousin dans le passage que nous venons de citer. Or il y répète que les substances finies lui paraissent *ressembler fort à des phénomènes ;* cette phrase dirigée *ad hominem* contre les adversaires du panthéisme, ne saurait embarrasser le moins du monde celui qui consultera le contexte. Car, dans le contexte, l'auteur déclare qu'admettre plusieurs substances, c'est tomber dans *l'absurdité ;* que *la substantialité et l'individualité sont des notions contradictoires ; que la multiplicité de substances détruit l'idée même de substance.* Dira-t-on par hasard que le mot de substance est pris ici dans le sens platonicien? Mais, dans ce cas, l'individu que l'auteur oppose à la substance devrait correspondre à la substance prise selon sa signification commune. Or cela n'est pas et ne peut pas être, puisque l'individualité des choses est *phénoménale,* continuellement *variable, sujette à un flux et à un reflux perpétuel.* Par conséquent, ce que l'on appelle ici individualité des choses n'est pas leur substantialité finie, mais l'ensemble de leurs propriétés extrinsèques soumises à une perpétuelle vicissitude ; leur substantialité ne peut être que la substance même de l'être absolu. La seule substance réelle est *ce au-delà de quoi il est impossible de rien concevoir relativement à l'existence,* et par conséquent il ne faut voir que contradiction, qu'absurdité, dans la substance multiple et finie, dans la substance prise au sens ordinaire des philosophes.

Ces textes ne vous paraissent-ils point encore assez clairs, assez positifs? Voulez-vous quelque chose de plus? M. Cousin est prêt à vous satisfaire, quoique peut-être vous soyez trop exigeant. Dans le programme d'un cours sur les vérités

absolues, programme qui n'est qu'un tissu de formules scientifiques et concises, dans lequel il est à croire que l'auteur se sera étudié à rendre ses pensées avec le plus de précision possible, il établit le principe de substance, et il le fait en ces termes :

« Toute qualité suppose un être en qui elle réside, un su-
» jet, une substance [1]. »

Remarquez bien qu'il s'agit ici de la substance en général, et par conséquent aussi de la substantialité propre des choses créées, selon l'interprétation commune des philosophes. Cela posé, l'auteur démontre que toute vérité doit résider en un être, et les vérités absolues dans une substance de même nature, c'est-à-dire, absolue.

« Or, si cette substance est absolue, elle est unique : car,
» si elle n'est pas la substance unique, on peut chercher en-
» core quelque chose au-delà relativement à l'existence; et
» alors il s'ensuit qu'elle n'est plus qu'un phénomène relati-
» vement à ce nouvel être qui, s'il laissait encore soupçonner
» quelque chose au-delà de soi, relativement à l'existence,
» perdrait aussi par-là sa nature d'être et ne serait plus qu'un
» phénomène : le cercle est infini [2]. »

On ne dit plus ici que les substances finies ***ressemblent fort à des phénomènes;*** mais avec beaucoup plus de précision, on dit que toute substance relative ***ne serait qu'un phénomène.***

« Point de substance, ou une seule. Définition de la sub-
» stance : *Ce qui ne suppose rien au-delà de soi relativement*
» *à l'existence* [3]. »

La substance ***unique***, la substance ***qui ne suppose rien au-delà de soi relativement à l'existence*** est celle-là même dont on fait mention, et sur laquelle on établit le principe de substance. Or la substance dont on parle dans ce principe, est la

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 307.
2 *Ibid.*, pag. 312.
3 *Ibid.*, pag. 312.

substance en général, la seule dont l'esprit humain puisse concevoir l'idée. Donc la seule substance que l'on puisse admettre est la substance unique et absolue dans le sens de Platon.

« L'unité de la substance dérive donc de l'idée d'une sub-
» stance absolue, laquelle est renfermée dans l'idée même de
» substance [1]. »

Or l'idée de substance n'est pas l'idée d'une espèce particulière de substance, mais l'idée de la substance en général. Et comme elle ne nous représente qu'une substance unique et absolue, il s'ensuit que l'idée de substance relative et multiple n'a point de fondement, qu'elle se réduit à un mot vide de sens, qu'elle n'est qu'une chimère enfantée par l'imagination. Vienne maintenant M. Cousin nous alléguer les *rares endroits* où il parle de la substance unique et absolue sans exclure la classe des substances particulières.

VI. Poursuivons notre examen de la justification de M. Cousin.

« Jamais je n'ai dit, ni pu dire, que le moi et le non-moi
» ne sont que des modifications d'une substance unique [2]. »

Il s'agit ici des pensées et non des paroles de l'auteur. S'il n'a pas dit que l'âme et que le monde sont des modifications de Dieu, plus d'une fois il a dit qu'ils sont Dieu, que Dieu est Tout, que Dieu est la substance ou la substantialité de tout être, que la substance est unique, et mille autres choses que nous avons déjà vues.

« J'ai dit cent fois le contraire [3]. »

Je ne me souviens pas de l'avoir lu une seule fois dans les œuvres de M. Cousin ; toutefois je ne veux pas affirmer que cela ne s'y trouve pas. M. Cousin peut fort bien avoir désavoué un langage tout plein de spinosisme, lui qui fait profession de n'adhérer point aux doctrines de Spinosa, à moins

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 313.
2 *Ibid.*, pag. 20.
3 *Ibid.*

toutefois qu'il ne soit plus spinosiste qu'il ne le croit: car l'essence du spinosisme, comme de toute doctrine panthéistique, consiste à rconnaître l'unité de substance. N'importe ensuite, quand une fois on a embrassé cette erreur capitale, que l'on donne ou non aux phénomènes le nom de *modifications*. D'autre part on comprendrait aisément que M. Cousin se crut totalement étranger au spinosisme, puisque, comme nous l'avons déjà vu, il n'a de ce système qu'une idée très inexacte. Et, dans le passage même où il essaie de se disculper de l'accusation de panthéisme, il dit :

« Le Dieu de Spinosa..... est une pure substance et non » pas une cause. La substance de Spinosa a des attributs » plutôt que des effets. Dans le système de Spinosa, la création est impossible ; dans le mien elle est nécessaire [1]. »

Sans doute, le Dieu de Spinosa n'est point une cause créatrice de substances, ni même d'attributs : mais il est une cause créatrice de modes, comme le Dieu de M. Cousin est une cause créatrice de simples phénomènes. Le Dieu de Spinosa n'est point une cause libre, mais celui de M. Cousin, comme nous le verrons bientôt, n'est libre qu'en apparence ; une invincible nécessité le pousse. Dans l'un et l'autre système la création des substances est également impossible, et si M. Cousin regarde comme nécessairé la création des phénomènes, Spinosa de son côté regarde également comme nécessaire la création des modes. Il est donc évident qu'il n'y a pas de différence réelle entre les deux panthéismes ; cette différence n'est que dans les mots, ou elle tombe sur quelques points d'ontologie tout-à-fait secondaires. Et certainement la gloire d'être plus logique n'appartient pas au plus récent des deux systèmes.

VII. « Si j'ai souvent désigné le moi et le non-moi par le

1 *Frag. phil.*, tom. 1, pag. 20.

mot de phénomène, c'est par opposition à celui de substance, entendu au sens platonicien, et réservé à Dieu; et je ne conçois pas pourquoi de cette opposition, qui n'est pas contestée, on a voulu conclure qu'à mes yeux ces phénomènes n'existaient pas réellement à leur manière, et avec l'indépendance limitée qui leur appartient [1]. »

Mais quand M. Cousin appelle phénomènes cette partie des objets qui est perpétuellement *variable*, qui est, comme nous l'avons vu, *un flux et un reflux perpétuel;* certainement, il ne veut point parler de leur substantialité, et pour ainsi dire de leur moelle, de leur partie intime; mais bien de leur écorce, de leurs propriétés extérieures et sensibles. Tels sont précisément les modes de Spinosa, changeant comme eux et s'évanouissant comme eux.

« Le moi et le non-moi, tout en étant substantiels par leur » rapport à la substance, sont en eux-mêmes de simples phé- » nomènes, modifiables comme des phénomènes, limités » comme des phénomènes, s'évanouissant et reparaissant » comme des phénomènes [2]. »

Peut-on parler plus clairement? Quel philosophe a jamais eu en pensée de dire que les substances spirituelles et matérielles, quoique créées, *s'évanouissent et reparaissent?* Ce changement perpétuel, déjà reconnu par Héraclite, n'est propre qu'à la forme extérieure, aux modifications des choses, et c'est précisément ce que l'on comprend sous le nom de phénomènes et d'apparences.

VIII. « Comment aurais-je pu faire du moi et du non-moi » de simples modifications d'un autre être, quand j'établis » partout que ce sont des causes, des forces, au sens de » Leibnitz, et quand toute ma philosophie morale et politique » repose sur la notion du moi, considérée comme une force

[1] *Frag. phil.*, tom. 1, pag. 20.
[2] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5, pag. 155.

» essentiellement douée de liberté? Enfin, après avoir si
» souvent démontré avec Leibnitz et M. de Biran que la no-
» tion de cause est le fondement de celle de substance,
» pouvais-je croire qu'il me fût nécessaire de déclarer que
» le moi et le non-moi étant des causes et des forces, sont
» des substances, et si on veut, des substances finies, dès
» qu'on cesse de prendre le mot d'être et de substance dans
» la haute acception que j'ai tout-à-l'heure rappelée [1]? »

La notion de force et de cause emporte avec elle deux choses. une substantialité active, et un ensemble de modes et de propriétés qui lui donne une certaine détermination. Le panthéiste reconnaît facilement l'homme et les choses existantes dans le monde, comme forces et comme causes; mais il distingue en eux la substantialité active et cachée et les modifications phénoménales; il rapporte la première à la substance unique, les autres, il les regarde comme produites et créées. Que de fois n'avons-nous pas entendu M. Cousin nous dire que, sous le rapport de leur substantialité, l'âme et le monde sont l'être absolu lui-même? qu'ils ne sont distingués entre eux, distingués de l'être absolu, que comme simples phénomènes?

IX. Mais, dit M. Cousin, j'assigne à l'âme humaine la liberté comme une qualité propre; je la regarde donc comme une substance distincte. D'abord, cela ne prouverait qu'une heureuse contradiction de sa part, et elle ne serait pas la seule que l'on rencontre dans son système. Il n'est pas non plus le premier philosophe qui cherche à concilier le libre arbitre avec le panthéisme. Les modernes panthéistes allemands jouissent d'une grande célébrité en fait de panthéisme, et cependant tous, ou presque tous, admettent la liberté. Il y en a peu heureusement qui aient la logique intrépide de Spi-

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 20.

nosa, et qui ne reculent pas d'horreur devant le fatalisme universel. En second lieu, je demanderai si M. Cousin est véritablement *indéterministe*. En paroles, il l'est certainement; mais il faudrait savoir s'il l'est en effets, et d'après les principes de sa doctrine. Or, par rapport à Dieu, il n'est point indéterministe, comme nous le verrons dans peu d'instants. Reste donc à savoir s'il l'est par rapport à l'homme. Mais comment concilier la liberté de l'homme avec ce fatalisme historique qu'il établit dans son *Introduction à l'histoire de la philosophie* [1]?

« La Providence n'a pas seulement permis, elle a ordonné » (car la nécessité est le caractère propre et essentiel qui » partout la manifeste) que l'humanité eût un développement » régulier [2]. »

Mais, s'il en est ainsi, peut-on considérer comme libres les actions des individus dont se composent l'histoire et le progrès du genre humain? Je sais que, d'après les principes du véritable théisme, l'intervention de Dieu dans les actions humaines et le règne de la Providence sur la terre s'accordent parfaitement avec la liberté de l'homme. Je sais eencore que, pour sauver le libre arbitre, M. Cousin embrasse ce sentiment et qu'il désapprouve l'opinion vulgaire qui confond la nécessité de l'histoire et la fatalité de la nature. Mais ce qui est plausible dans les principes du théisme, devient absurde dans ceux du panthéisme; car, si Dieu n'est pas libre (et il ne l'est pas, selon les panthéistes et selon M. Cousin lui-même), comment l'homme pourrait-il l'être? L'acte libre est une opération de la substance active; la substantialité de l'âme humaine, selon les panthéistes et M. Cousin, est la substance divine elle-même; or, la substance divine est soumise

[1] Voyez en particulier la leçon 7 et les suivantes, où l'on trouve entre autres, pag. 225, cette phrase assez expressive : *Ainsi l'histoire est une géométrie inflexible, etc.* (Note d. traduct.)

[2] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 7, pag. 227.

dans toutes ses opérations à l'impulsion de la nécessité ; comment donc l'homme ou un être créé quelconque pourrait-il opérer librement ?

La liberté du moi, dira-t-on peut-être, a son principe dans l'âme, comme simple phénomène. — Mais comment pourrait-il en être ainsi, puisque le principe de la liberté est ce je ne sais quoi d'identique et d'invariable d'où résulte notre personnalité, tandis que le phénomène est dans une variation incessante ? Aussi, pour raisonner logiquement d'après les principes de M. Cousin, il faut admettre que la liberté humaine ne peut être qu'une apparence, comme la contingence générale de tout l'univers, lequel, tout en paraissant contingent dans son état concret phénoménal, n'en est pas moins un développement nécessaire de la cause absolue. Pareillement la volition de l'homme étant dans sa substance un acte divin, doit être gouvernée par la nécessité : elle ne nous paraît libre que lorsque par la pensée, nous la séparons de son principe, et que nous la considérons comme simple phénomène. Je n'affirme pas, je le répète, que telle soit la pensée de l'illustre auteur, mais telles sont certainement les conséquences de sa doctrine, conséquences qu'il n'a pas toujours dissimulées, comme nous le verrons en son lieu.

Du reste, quelle que soit son opinion sur la liberté humaine, ce serait aller contre toutes les règles d'une saine critique que de vouloir juger d'un système complexe et ontologique par un seul point de psychologie, et de toute une théorie par une seule de ses conséquences. Tout ce que nous avons déjà dit et ce qui nous reste à dire prouve avec la dernière évidence que M. Cousin professe directement et expressément le panthéisme : prétendre le contraire en s'appuyant sur une déduction fondée sur un point indirect, ce serait aller contre la raison : à ce compte, on ne trouverait plus un seul panthéiste ni ancien, ni moderne, puisque tous se contredisent plus ou moins et que le privilége de ne point être inconséquent n'ap-

partient qu'à ceux qui professent la vérité. Spinosa lui-même, qui est bien le logicien le plus rigoureux de tous les panthéistes, se contredit précisément en ce qui concerne la liberté des actions humaines : un profond psychologue de notre temps en a déjà fait la remarque [1].

« Au reste, si cette expression de substances finies peut
» aller au-devant d'honnêtes scrupules, je consens bien
» volontiers à l'ajouter à celle de phénomènes et de forces,
» appliquée à la nature et à l'homme. Il vaut cent fois
» mieux éclaircir ou réformer un mot, même sans néces-
» sité, que de courir le risque de scandaliser un seul de nos
» semblables [2]. »

Pourquoi donc ne l'avoir pas *ajoutée*, cette expression ? Pourquoi *n'avoir pas éclairci ou réformé le mot* suspect ? Pourquoi réimprimer le texte primitif sans y rien corriger, sans y rien changer, pas même une virgule ? Prétendre que le vice de ses doctrines ne consiste que dans quelque mot, c'est déjà ridicule ; mais avouer qu'il est de son devoir de se corriger, et, tout en l'avouant, réitérer la faute qu'on se reproche, ce serait plus ridicule encore, si cela ne méritait pas un blâme plus énergique. Et puis, cette protestation de ne pas vouloir *scandaliser son prochain*, cette dévote allusion au précepte de l'Evangile mise ici en avant, pourrait bien rappeler le principal personnage d'une célèbre comédie de Molière, si le noble caractère de l'auteur ne nous interdisait cette comparaison.

X. Passons au second article de la justification de M. Cousin.

« Reste la nécessité de la création. A la réflexion, je

1 JOUFFROY, *Cours de droit nat.*, leçon 6. Paris, 1835, tom. 1, pag. 182, 183, 184.

2 *Frag. phil.*, tom. 1, pag. 21.

» trouve moi-même cette expression assez peu révérencieuse
» envers Dieu, dont elle a l'air de compromettre la liberté,
» et je ne fais pas la moindre difficulté de la retirer; mais
» en la retirant, je la dois expliquer [1]. »

Encore ici, il ne s'agit que d'une simple *expression* : on assure avec une noble condescendance qu'on la retire, et, ce qui est bien plus curieux encore, on réimprime ce qu'on promet de corriger, on le reproduit à l'instant même sous les yeux du lecteur : en effet, nous venons de voir que l'auteur, s'efforçant, à propos de Spinosa, de se laver de l'accusation de panthéisme, déclare que, dans son propre système, la *création est nécessaire* [2]. Mais soit; passons sur cette singulière manière de procéder, et examinons si les erreurs de M. Cousin relativement à la création du monde ne consistent réellement que dans une simple expression.

Remarquons, avant tout, que, dans le système de M. Cousin, il ne peut être question d'une création de substances, mais seulement d'une création de purs phénomènes : cela résulte de l'unité de substance qui est, comme nous l'avons démontré, la base de tout son système : lui-même l'avoue du reste, en termes exprès :

« Dans la *causation*..., il y a création d'une détermination
» intérieure ou d'un mouvement externe, c'est-à-dire, la
» création de quelque chose de phénoménal. Partant de là.
» qui peut nous permettre de concevoir légitimement la
» création de substance [3]? »

Remarquons encore qu'autant la création de substances est impossible, d'après les principes du panthéisme, autant d'après ces mêmes principes, la création des phénomènes

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 221, 222.
2 Voyez plus haut, pag. 50.
3 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 221, 222.

est nécessaire. En effet, la liberté, en présupposant le pouvoir de faire le contraire de ce que l'on fait, implique par-là même la contingence des effets qu'elle produit ; donc, si le monde est l'effet d'une volonté libre, le monde doit être contingent ; et s'il n'est pas contingent, il ne peut être l'effet d'une volonté libre : or le monde ne peut être contingent dans les principes des panthéistes : le monde n'est d'après eux qu'un ensemble de phénomènes, c'est-à-dire, de modifications de la substance unique et absolue ; mais la substance unique et absolue est nécessaire ; donc ses modifications sont nécessaires aussi, puisqu'il répugne que la nature des modes et des apparences soit opposée à la nature de la substance qui les reçoit et les soutient ; donc le monde n'est point contingent, donc il n'est pas l'effet d'un acte libre, donc sa création est nécessaire.

Remarquons enfin que la nécessité de la création une fois admise, Dieu ne peut plus être libre en quoi que ce soit : en effet, la liberté divine, comme toute liberté, ne peut avoir pour objet les choses nécessaires ; elle ne peut s'exercer que sur le contingent. C'est ce qui fait que Dieu n'est pas libre, soit à l'égard des essences éternelles des êtres, soit en ce qui regarde ses attributs et les perfections de sa nature. Sa liberté ne peut tomber que sur les œuvres *ad extra*, pour parler le langage de l'Ecole : or toutes les œuvres *ad extra* ont pour fondement la création ; mais la création n'est pas un acte libre : Dieu ne peut créer ce qu'il lui plaît, il est nécessité à créer, il ne peut à son gré créer ou ne pas créer ; nécessité à créer le monde, Dieu doit le créer tel qu'il est ; il doit le créer conforme aux lois de cette absolue nécessité qui pèse sur la création elle-même : en changer l'ordre d'un atome lui est impossible parce que cela répugnerait à la loi de cette éternelle nécessité, nous l'avons déjà vu : or, si Dieu est nécessité à créer le monde, et à le créer tel qu'il est et dans son ensemble et dans chacune de ses parties, il n'y a plus

aucun ordre de choses dans lequel sa liberté puisse s'exercer, il n'y a plus d'opération qui puisse être indépendante de cette absolue nécessité. Je laisse aux panthéistes le soin de concilier la liberté de l'homme avec ce fatalisme de la divinité, et à expliquer comment la raison peut permettre d'accorder aux créatures un privilége que l'on refuse au créateur.

De ces trois observations nous pouvons conclure que si M. Cousin est aussi bon logicien que vrai panthéiste, il doit 1° nier toute création de substances; 2° regarder comme nécessaire la création des phénomènes, et 3° refuser à Dieu la liberté : ces assertions sont absurdes; voyons si, dans l'illustre auteur, le bon sens aura prévalu sur la bonne logique.

« L'être que nous sommes et le monde extérieur n'étant » que des causes, il s'ensuit que l'être des êtres auquel » nous les rapportons, nous est également donné sous la » notion de cause. Dieu n'est pour nous qu'à titre de cause : » sans quoi la raison ne lui rapporterait ni l'humanité ni le » monde. Il n'est substance absolue qu'en tant que cause » absolue, et son essence est précisément dans sa puissance » créatrice [1]. »

Ces paroles sont équivoques; on ne voit pas bien si elles font consister l'essence divine dans la puissance de créer, ou dans l'acte même de la création; si elles considèrent la vertu créatrice en puissance ou en acte. Mais l'auteur va lui-même expliquer sa pensée en faisant le parallèle et la critique des systèmes de l'école d'Elée et de l'école ionique; voici comment il s'exprime :

« Si l'unité de Parménide est une unité impuissante, et » pour parler le langage de la science moderne, une sub» stance sans cause, c'est-à-dire, une substance vaine.

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 15.

» puisqu'elle est dépourvue de l'attribut essentiel qui con-
» stitue la substance, de même la pluralité d'Héraclite, son
» mouvement universel et la différence absolue n'est pas autre
» chose que la cause séparée de la substance, l'attribut sans
» sujet, la force sans base, la manifestation sans principe
» qu'elle manifeste, et l'apparence sans rien à faire paraître.
» Or la cause sans substance, comme la substance sans cause;
» le mouvement sans un moteur immobile, comme un centre
» immobile sans force motrice; l'identité absolue sans diffé-
» rence, comme la différence sans identité; l'unité sans
» pluralité, comme la pluralité sans unité; l'absolu sans re-
» latif et sans contingent, comme le relatif et le contingent
» sans quelque chose d'absolu, c'étaient là deux erreurs con-
» tradictoires, deux systèmes exclusifs, qui devaient, en se
» rencontrant sur le théâtre de l'histoire, se briser l'un
» contre l'autre, et se détruire l'un par l'autre. Mais non;
» rien ne se détruit, rien ne périt; tout se modifie et se
» transforme dans l'histoire comme dans la nature. En effet,
» que suit-il de la polémique de l'empirisme ionien et de
» l'idéalisme éléatique? Il ne suit point que l'unité et la dif-
» férence soient des chimères; mais tout au contraire que la
» différence et l'unité sont toutes deux réelles, et si réelles
» qu'elles sont inséparables, que l'unité est nécessaire à la
» différence, et la différence à l'unité, et par conséquent
» qu'après s'être combattus pour s'éprouver, les deux sys-
» tèmes n'ont qu'à retrancher leurs erreurs, c'est-à-dire, les
» côtés exclusifs par lesquels ils s'entre-choquaient, pour
» se réconcilier et s'unir, comme les deux parties d'un même
» tout, les deux éléments intégrants de la pensée et des
» choses, distincts sans s'exclure, intimement liés sans se
» confondre [1]. »

Ce passage correspond à celui que nous avons cité plus

[1] *Nouv. frag.*, pag. 137, 138.

Mais la coexistence seule ne suffit pas pour expliquer le lien de ces deux éléments; l'unité est antérieure à la variété: il faut néanmoins passer de l'une à l'autre. Mais comment passer de l'infini au fini? Cette transition paraît impossible.

« Une analyse supérieure résout cette contradiction. Nous » avons identifié aussi tous les premiers termes. (L'auteur » entend parler ici des idées qui forment sa catégorie de sub- » stance.) Et quels sont ces premiers termes? C'est l'immen- » sité, l'éternité, l'infini, l'unité. Nous verrons un jour com- » ment l'école d'Elée, en se plaçant exclusivement dans ce » point de vue, à la cime de l'immensité, de l'éternité, de » l'être en soi, de la substance infinie, a défié toutes les autres » écoles de pouvoir jamais, en partant de là, arriver à l'être » relatif, au fini, à la multiplicité, et s'est beaucoup moquée » de ceux qui admettaient l'existence du monde, lequel n'est » après tout qu'une grande multiplicité. L'erreur fondamen- » tale de l'école d'Elée vient de ce que, dans tous les pre- » miers termes que nous avons énumérés, elle en avait ou- » blié un qui égale tous les autres en certitude, et a droit à » la même autorité que tous les autres, savoir : l'*idée de la* » *cause*. L'immensité ou l'unité de l'espace, l'éternité ou l'u- » nité du temps, l'unité des nombres, l'unité de la perfection, » l'idéal de toute beauté, l'infini, la substance, l'être en soi, » l'absolu, c'est une cause aussi, non pas une cause relative, » contingente, finie, mais une cause absolue. Or, étant une » cause absolue, l'unité, la substance ne peut pas ne pas pas- » ser à l'acte, elle ne peut pas ne pas se développer. Soit » donné seulement l'être en soi, la substance absolue sans » cause, le monde est impossible. Mais, si l'être en soi est une » cause absolue, la création n'est pas possible, elle est néces- » saire, et le monde ne peut pas ne pas être..... L'absolu n'est » pas l'*absolutum quid* de la scolastique; c'est la cause absolue » qui absolument crée, absolument se manifeste, et qui, en se » développant, tombe dans la condition de tout développement

» entre dans la variété, dans le fini, dans l'imparfait, et pro-
» duit tout ce que vous voyez autour de vous [1]. »

La supériorité et l'antériorité de la substance à la cause, dont il est question au commencement de ce passage, pourraient présenter quelque difficulté, si l'auteur n'avait pas soin de la faire disparaître en l'expliquant.

« Nous avons trouvé que, dans l'ordre d'acquisition de
» nos connaissances, l'un supposait l'autre (les deux éléments
» de substance et de cause); l'un était inséparable de l'autre.
» Nous avons trouvé en même temps que l'un est antérieur
» et supérieur à l'autre dans l'essence. Mais, quoique l'un
» soit antérieur et supérieur à l'autre, nous avons trouvé
» qu'une fois qu'ils existent, l'un manquerait de réalité sans
» l'autre, et que tous deux sont nécessaires pour consti-
» tuer la vie réelle de la raison. Enfin nous avons trouvé
» que l'un est le produit de l'autre, et que l'un donné, il
» y a non-seulement possibilité, mais nécessité du second.
» Ce dernier rapport est le rapport le plus essentiel de ces
» deux éléments [2]. »

L'antériorité dont il est question est donc une antériorité simplement logique, et non une antériorité de temps. Car comment le second élément pourrait-il être nécessaire à la réalité du premier s'il ne lui était coéternel? Voilà pourquoi nous lisons dans la leçon 5me que le premier terme, c'est-à-dire, la substance

« Est cause aussi, et cause absolue; et, en tant que cause
» absolue, il ne peut pas ne point se développer dans le se-
» cond terme, savoir : la multiplicité, le fini, le phénomène,
» le relatif, l'espace et le temps, etc. Le résultat de tout
» ceci est que les deux termes, ainsi que le rapport de gé-
» nération qui tire le second du premier, et qui par consé-

1 *Introd. à l'hist. de la philos.*, leçon 4, pag. 121, 122, 123.
2 *Ibid.*, pag. 122, 123.

» quent l'y rapporte sans cesse, sont les trois éléments in-
» tégrants de la raison 1. »

Remarquons en passant le mot *génération*, lequel renferme un sens *émanatistique*, si on le transporte de l'ordre idéal dans l'ordre réel connu par la seule raison.

Plus nous avançons, plus aussi le langage de M. Cousin acquiert de précision et de clarté. Il ne se borne plus à nous enseigner la nécessité de l'acte créateur, en admettant un rapport essentiel et nécessaire entre les deux éléments de la raison humaine : il ajoute : la substance absolue *ne peut pas ne pas passer à l'acte*, *ne peut pas ne point se développer*; la cause absolue doit *absolument créer*, *absolument se manifester et se développer*, c'est-à-dire, d'une manière nécessaire: *le monde enfin ne peut pas ne pas être*. Mais alors qu'est-ce que la création ? Cette question, ou pour mieux dire, cette objection se présente trop naturellement à l'esprit du panthéiste, pour que l'illustre auteur n'ait pas dû s'y arrêter quelques instants. Comment effet pourrait-il y avoir création, s'il n'y a pas de substances finies, si la production des phénomènes est nécessaire, est éternelle ? M. Cousin emploie force raisonnements pour attaquer la définition ordinaire *créer c'est tirer du néant*.

« Il faut abandonner la définition que créer c'est tirer
» du néant; car le néant est une chimère et une contra-
» diction 2. »

Quelque sophistique que soit cette critique, je ne m'arrêterai point à y répondre ; car cela n'est d'aucune utilité pour le but que je me propose ici. Mais supposons que la définition commune soit défectueuse, voyons ce que notre philosophe nous offrira pour la remplacer.

« Qu'est-ce que créer, messieurs, non d'après la méthode

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5, pag. 126, 127.
2 *Ibid.*, pag. 143.

» hypothétique, mais d'après la méthode que nous avons
» suivie, d'après cette méthode qui emprunte toujours à la
» conscience humaine ce que plus tard, par une induction
» supérieure, elle appliquera à l'essence divine? » (Remarquons en passant, que la méthode psychologique transportée dans l'ontologie, comme elle l'est ici par M. Cousin, devient absurde, et aboutit au sensualisme en philosophie, et en théologie à l'anthropomorphisme.) « Créer est une
» chose très-peu difficile à concevoir, car c'est une chose
» que nous faisons à toutes les minutes; en effet, nous créons
» toutes les fois que nous faisons un acte libre..... Ainsi
» causer, c'est créer; mais avec quoi? avec rien? Non, sans
» doute; tout au contraire, avec le fond même de notre
» existence, c'est-à-dire, avec toute notre force créatrice,
» avec toute notre liberté, toute notre activité volontaire,
» avec notre personnalité. L'homme ne tire point du néant
» l'action qu'il n'a pas faite encore, et qu'il va faire; il la
» tire de la puissance qu'il a de la faire; il la tire de lui-
» même. Voilà le type d'une création. »

L'homme, opérant dans l'acte libre comme cause seconde, et non comme cause première, ne peut être appelé véritablement créateur. L'acte libre est une vraie création phénoménale; mais l'homme ne peut se glorifier du privilége de cette création, qu'autant que la cause première, c'est-à-dire, Dieu, porte sa volonté à opérer librement. Il est donc absurde de considérer la volition humaine comme le type exact de la création. Il n'est pas plus raisonnable de demander avec *quelle chose* Dieu crée ce qu'il crée; car, si par *chose* on entend *cause*, la *cause*, c'est Dieu lui-même; si par *chose* on entend la *matière* avec laquelle l'ouvrier fabrique son ouvrage, je dirai que l'idée seule de création exclut par elle-même toute matière. Tel est le sens de cette métaphore vulgaire et expressive *créer de rien*, métaphore que M. Cousin censure injustement. Quand il ajoute que nous faisons

l'acte libre *avec le fond même de notre existence*, il devrait dire que c'est précisément parce que nous ne sommes pas créateurs qu'il en arrive ainsi. Mais Dieu, qui est créateur dans toute la rigueur du terme, ne fait rien en dehors *avec le fond* de sa propre existence, parce que pour créer ce qu'il veut, il n'a besoin d'aucune matière, soit intrinsèque, soit extrinsèque. Poursuivons.

« La création divine est de la même nature. »

Ce qui veut dire qu'elle n'est point une création.

« Dieu, s'il est une cause, peut créer; et, s'il est une » cause absolue, il ne peut pas ne pas créer. »

Donc la création est nécessaire, et Dieu n'est pas libre. Mais si la création divine est *de la même nature* que la création humaine, si celle-ci est le type de celle-là, et si la création divine est nécessitée et non libre, que deviendra la création humaine, et par conséquent la liberté de l'homme? Devons-nous regarder Dieu comme libre, parce que l'*homme* crée librement; ou faut-il considérer la liberté humaine comme une pure illusion, parce que Dieu n'est pas libre? Quel embarras, et comment en sortir? Si nous nous en tenons aux paroles, nous pourrons adopter celui des deux sens qui nous sourira le plus; mais si nous faisons quelque attention aux principes de M. Cousin, à tout le corps de sa doctrine, à ses déclarations les plus précises et les plus claires, nous verrons que le second sens est le seul plausible.

« Dieu, s'il est une cause, peut créer; et s'il est une cause » absolue, il ne peut pas ne pas créer; et en créant l'uni- » vers, il ne le tire pas du néant, il le tire de lui-même, de » cette puissance de causation et de création dont nous » autres, faibles hommes, nous possédons une *portion*; et » toute la différence de notre création à celle de Dieu est la » différence générale de Dieu à l'homme, la différence de » la cause absolue à une cause relative. Je crée, car je cause;

» je produis un effet ;..... mes créations, comme ma force » créatrice, sont relatives, contingentes, bornées; mais » enfin ce sont des créations, et là est le type de la con» ception de la création divine. »

Nous voilà toujours dans l'anthropomorphisme. De même que dans un passage précédent l'auteur a dit que nous produisons l'acte libre *avec le fond de notre existence*, de même ici il dit de l'univers que Dieu le *tire de lui-même*. Les émanatistes de l'Inde ne disent rien de mieux.

« Dieu crée donc : il crée en vertu de sa puissance créa» trice ; il tire le monde, non du néant qui n'est pas, mais » de lui qui est l'existence absolue. Son caractère éminent » étant une force créatrice absolue qui ne peut pas ne pas » passer à l'acte, il suit, non que la création est possible, » mais qu'elle est nécessaire ; il suit que Dieu créant sans » cesse et infiniment, la création est inépuisable et se main» tient constamment. Il y a plus : Dieu crée avec lui-même; » donc il crée avec tous les caractères que nous lui avons re» connus, et qui passent nécessairement dans ses œuvres..... » Voilà, messieurs, l'univers créé, nécessairement créé, et » manifestant celui qui le crée [1]. »

Que le lecteur veuille bien me pardonner, si je lui parais accumuler trop de citations ; mais je me crois obligé de le faire, pour déterminer bien clairement le sens de la doctrine que j'ai entrepris d'exposer. Je pourrais, du reste, citer plus encore si je le voulais, mais je me borne aux passages les plus décisifs et les plus propres à mon dessein. Ceux que j'ai cités suffisent, je crois, pour faire comprendre d'une manière exacte, ce que pense l'auteur sur la nécessité de la création. Mais il nous a promis de nous expliquer sa pensée dans un sens orthodoxe, il est temps d'écouter ses explications ; si par hasard elles venaient à justifier nos reproches, il ne fau-

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5, pag. 144 et suiv.

drait point nous blâmer d'avoir un peu, pour cela, allongé notre raisonnement.

« Elle (la phrase : *nécessité de la création*) ne couvre au-
» cun mystère de fatalisme : elle exprime une idée qui se
» trouve partout, dans les plus saints docteurs comme dans
» les plus grands philosophes. »

L'exorde promet beaucoup. Mais quelle est cette idée?

« Dieu, comme l'homme, n'agit et ne peut agir que con-
» formément à sa nature, et sa liberté même est relative à
» son essence. »

Si l'on veut entendre ces paroles dans le sens qu'elles présentent à tout homme raisonnable, elles veulent dire que Dieu ne peut rien faire qui répugne à ses attributs. Mais, entre une infinité de contingents possibles qui sont conformes à ses attributs, sans avoir avec eux de connexion nécessaire, Dieu peut choisir ceux qu'il veut; il peut créer et ne pas créer; autrement les possibles contingents ne seraient plus contingents.

« Or, en Dieu surtout, la force est adéquate à la substance,
» et la force divine est toujours en acte. »

La puissance divine est toujours en acte, parce que Dieu est un *acte pur*, selon la belle expression de l'Ecole que je me plais à répéter ici, sans craindre les dégoûts de notre siècle; mais cette acte divin qui constitue la divine essence et qui lui est intrinsèque, aucun lien ne le rattache à la création d'une manière absolue. Cet acte, il est vrai, se rapporte à la créature si, de toute éternité, Dieu a décrété la création; mais, en tant que libre, cet être souverain pouvait vouloir créer ou ne pas créer; créer de telle ou de telle manière; et quel que fût son décret, l'acte interne et constitutif de la divine essence était un, immuable, identique avec lui-même; la diversité ne tombe que sur le terme extrinsèque, c'est-à-dire, créer ou ne pas créer, créer de telle manière ou de telle autre. Il ne faut pas confondre l'acte interne divin avec son terme extérieur.

« Dieu est donc essentiellement actif et créateur. »

Ici est la confusion. Oui, Dieu est essentiellement actif au-dedans de lui-même, mais il ne l'est point au-dehors, et c'est pour cela qu'il n'est point essentiellement créateur, parce que le terme de l'acte qui crée, est extrinsèque et non intrinsèque à la nature divine. On ne peut affirmer le contraire sans tomber dans les plus graves absurdités, sans nier la contingence des choses créées, la liberté divine, la multiplicité des substances. Je le dis, parce que si quelqu'un traitait mon raisonnement d'abstraction scholastique, il prouverait par là qu'il ignore les premiers éléments de la philosophie.

« Il suit de là qu'à moins de dépouiller Dieu de sa nature » et de ses perfections essentielles, il faut bien admettre » qu'une puissance essentiellement créatrice n'a pas pu ne » pas créer, comme une puissance essentiellement intelli- » gente n'a pu créer qu'avec intelligence, comme une puis- » sance essentiellement sage et bonne n'a pu créer qu'avec » sagesse et bonté. Le mot de nécessité n'exprime pas autre » chose. Il est inconcevable que de ce mot on ait voulu tirer » et m'imputer le fatalisme universel [1]. »

Ne l'ai-je pas dit, qu'en se défendant, M. Cousin confirmerait mon accusation? Il faut donc le remercier sincèrement de son apologie, car non-seulement il répète, dans cet endroit, l'erreur dont il voulait se justifier, et il la confirme dans les termes les plus solennels, mais il nous fait pénétrer plus avant dans les secrets de sa pensée et nous découvre les raisons de ses écarts. On voit comme il assimile les relations de Dieu avec la création à celles que Dieu a lui-même avec ses attributs. De même que Dieu en créant ne peut rien faire qui soit indigne de lui ou qui contredise ses infinies perfections; de même il ne peut ni s'abstenir de créer, ni choisir à

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 22.

son gré dans le nombre infini de modes possibles de création. Dans les deux cas, la nécessité est égale, et comme elle est absolue dans le premier, elle ne peut être moins grande ni moins invincible dans le second. Dieu ne pouvait pas plus s'abstenir de créer le monde et de le créer tel qu'il est, qu'il ne peut cesser d'être sage et bon, qu'il ne peut anéantir ses perfections infinies ou détruire sa propre nature. Il est clair que M. Cousin attribue aux propriétés intrinsèques ou extrinsèques de Dieu une valeur égale, et qu'il n'établit aucune différence entre la manière dont la volonté de Dieu se replie sur elle-même, c'est-à-dire, sur son essence divine, et celle dont elle s'applique aux contingents possibles, dans l'acte de leur création. Mais comment le profond philosophe a-t-il donc pu confondre des choses si différentes? Comment n'a-t-il pas vu que pour les confondre ainsi, il lui fallait unir dans la même catégorie les éléments les plus disparates, tels que la nécessité et la contingence, le relatif et l'absolu? Quelle est la source d'une erreur aussi énorme? La réponse est facile : le panthéisme. Suivant les dogmes de cette doctrine, comme il n'y a qu'une seule substance, la distinction entre les attributs intrinsèques et les rapports extrinsèques de Dieu n'a aucun fondement : toute chose est un attribut divin; tout phénomène a lieu en Dieu, est partie intégrante de la nature divine. Le Dieu des panthéistes a les mêmes obligations envers le monde qu'envers lui-même, puisque, quant à la substance, le monde est Dieu; la création est nécessaire, et en même temps impossible, en prenant les termes dans leur rigueur, parce que, si Dieu créait le monde, il se créerait lui-même. Tout au plus peut-il engendrer le monde de toute éternité, de même que, selon la foi chrétienne, le Père engendre le Verbe, mais il ne peut le créer. Voilà comment les sophismes sur lesquels on appuie la nécessité de la création, tirent leur force du *postulatum* panthéistique!

Arrêtons-nous un instant pour examiner la marche suivie

par l'auteur. D'abord il réduit toutes ses fautes à une peccadille, c'est-à-dire, à une expression impropre qu'il se propose d'expliquer. *Elle ne couvre aucun mystère de fatalisme,* dit-il, et la preuve, c'est que l'idée qu'elle exprime *se trouve dans les plus grands philosophes et dans les plus saints docteurs.* Or cette idée, la voici : Dieu est aussi nécessité à créer qu'à être bon et sage ; le monde est aussi nécessaire, ni plus ni moins, que l'essence et les perfections divines. Après avoir avoué cette bagatelle, qui, comme on le voit, est l'opinion *des plus grands philosophes et des plus saints docteurs,* il ajoute : *le mot de nécessité n'exprime pas autre chose.* Nous le savions très-bien. *Il est inconcevable que de ce mot on ait voulu tirer et m'imputer le fatalisme universel.* Mais qu'est-ce donc que le fatalisme universel, sinon cela ? Peut-on faire une profession de fatalisme plus clair, plus précise, plus forte que celle que fait l'auteur, précisément dans le lieu où il veut prouver qu'il n'est pas fataliste ? Et qu'y a-t-il ici de plus *inconcevable,* ou bien de croire M. Cousin fataliste sur sa parole, quand il nous le déclare lui-même en voulant faire profession du contraire, ou bien de voir M. Cousin abuser jusqu'à ce point de l'indulgence, j'allais dire de la bonhomie de ses lecteurs ?

Mais notre auteur s'anime ; il fait de l'éloquence, comme si les figures de rhétorique pouvaient détruire l'évidence des raisons.

« Quoi ! s'écrie-t-il, parce que je rapporte l'action de Dieu » à sa substance même, je considère cette action comme » aveugle et fatale ! »

Non, M. Cousin, non, personne n'est assez simple pour nier que *l'action de Dieu se rapporte à la substance divine,* en tant que cette substance est la cause librement créatrice. Mais tout bon philosophe niera que *l'action de Dieu se rapporte à la substance,* si vous considérez ce rapport comme l'émanation nécessaire d'un effet nécessairement produit par

sa cause, si vous admettez l'unité de substance, si vous faites le terme de l'action identique à l'action elle-même, si vous attaquez la substantialité propre des choses créées, si vous affirmez que celles-ci ne sont que de purs phénomènes produits par la substance absolue. Or, que telle soit votre doctrine, cela résulte incontestablement de tout ce que nous avons dit jusqu'ici.

« Quoi, il y a de l'impiété à mettre un attribut de Dieu, la » liberté, en harmonie avec tous ses autres attributs et avec » la nature divine elle-même ! »

Il ne s'agit point ici de mettre en harmonie la liberté de Dieu avec ses autres attributs et avec sa nature elle-même ; il s'agit de voir si, d'après vos propres principes, Dieu est libre. On ne vous reproche point ici d'accorder à Dieu une *liberté* bonne et sage (faire le contraire serait une impiété), on vous reproche de lui ôter toute liberté. Selon nous, Dieu est *libre* sans aucun préjudice de ses autres perfections ; car créer ou ne pas créer, choisir telle ou telle chose dans une infinité d'ordres possibles (remarquez que je ne dis point dans une infinité de désordres), est également digne et de sa bonté et de sa sagesse. Selon vous, au contraire, Dieu est *essentiellement créateur*, il ne peut pas plus s'abstenir de créer, qu'il ne peut changer sa propre essence. Selon vous, tout ce que *fait* Dieu est si nécessairement uni à la nature même de ses attributs, qu'il lui serait impossible de faire le contraire. Or à s'en tenir à ces termes, comment Dieu peut-il être libre ? Comment pouvez-vous vous vanter de *mettre la liberté en harmonie avec tous les autres attributs de Dieu et avec la nature divine*, si, d'après vous, la liberté est une chimère ?

« Quoi, la piété et l'orthodoxie consistent à soumettre tous » les attributs de Dieu à un seul, de sorte que partout où les » grands maîtres ont écrit : les lois éternelles de la justice » divine, il faudra mettre : les décrets arbitraires de Dieu ; » partout où ils ont écrit : il convenait à la nature de Dieu,

» à sa sagesse, à sa bonté, etc., d'agir de telle ou telle ma-
» nière, il faudra mettre que cela ne convenait ni ne discon-
» venait à sa nature, mais qu'il lui a plu arbitrairement de
» faire ainsi ! C'est la doctrine de Hobbes sur la législation
» humaine transportée à la législation divine. Il y a plus de
» deux mille ans, Platon foudroyait déjà cette doctrine et la
» poussait dans l'*Euthyphron* aux absurdités les plus impies.
» Saint Thomas la combattit dès qu'elle reparut dans l'Eu-
» rope chrétienne, et on pouvait croire qu'elle avait péri sous
» les conséquences qu'en avait tirées l'intrépide logique
» d'Okkam [1]. »

Permettez-nous de vous le dire, M. Cousin, vous divaguez, ou vous voulez nous donner le change. Vous confondez trois questions très-différentes, et, après les avoir confondues, vous appliquez à une d'entre elles ce qui ne convient qu'aux deux autres. On peut poser trois questions sur la liberté divine :

1° Dieu est-il libre en ce qui concerne sa nature, ses attributs propres ; c'est-à-dire, peut-il altérer son essence ou ôter quoi que ce soit à ses perfections ?

2° Dieu est-il libre par rapport aux essences éternelles des êtres ; et, en vertu de cette liberté, peut-il les rendre autres que ce qu'elles sont en elles-mêmes ; peut-il, par conséquent, altérer les vérités mathématiques, morales, métaphysiques, et mettre les choses existantes en contradiction avec les choses possibles ?

3° Dieu est-il libre par rapport aux choses contingentes, c'est-à-dire, peut-il à son gré les créer ou non ; peut-il choisir, comme il lui plaît, les effets de la création, quand ils ne contredisent ni les essences éternelles des choses, ni la nature divine, ni ses perfections infinies ?

De ces trois points, le dernier seul est controversé entre

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 22, 23.

les catholiques et M. Cousin. Quant aux deux autres, nous sommes entièrement d'accord. Or que dit M. Cousin sur le troisième point ? Que Dieu n'est pas plus libre de créer ou de ne pas créer, de déterminer les effets de sa création, que de changer les essences éternelles et de se changer lui-même. Qu'objectent à cette doctrine les catholiques ? Ils objectent qu'elle anéantit la liberté divine, qu'elle introduit un fatalisme divin dont la conséquence nécessaire est le fatalisme universel. M. Cousin s'indigne à cette accusation, et s'apprête à y répondre. Mais comment le fait-il ? Peut-être en prouvant qu'on a mal interprété ses paroles, et qu'il admet le libre arbitre de Dieu dans l'ordre des choses contingentes ? Nullement ; il accuse ses adversaires d'exagérer la liberté de Dieu, et de l'étendre des choses contingentes aux choses nécessaires. Admirez cette étrange manière de se justifier : au lieu de se défendre comme accusé, l'illustre auteur se fait lui-même accusateur ; et de quelle façon ! Les catholiques lui reprochent de faire la création nécessaire, et il leur répond en criant à la calomnie, parce qu'*une puissance essentiellement créatrice n'a pas pu ne pas créer*. Les catholiques l'accusent d'ôter à Dieu la liberté sur les choses de l'ordre contingent : il répond que c'est de la plus grande fausseté, parce que ses adversaires étendent la liberté divine aux choses de l'ordre nécessaire. Et quand il en serait ainsi, quand d'autres se tromperaient sur ce point, en serait-il moins certain que M. Cousin, en refusant à Dieu la libre détermination par rapport aux choses contingentes, annule en réalité la liberté divine ? Mais quel est le critique orthodoxe qui attaque M. Cousin, et qui en même temps professe la doctrine de Hobbes, la doctrine condamnée et combattue par Platon et par saint Thomas ? Qui a jamais fait consister la liberté de Dieu dans le pouvoir d'altérer les perfections divines ou l'essence éternelle des choses, d'agir sur les êtres contingents d'une manière qui répugne à leur essence, ou aux perfections di-

vines ? Il y a si loin de cette doctrine à celle des défenseurs de la liberté divine et de la liberté humaine, qu'elle est diamétralement opposée à la leur. Aussi ferai-je remarquer que Hobbes, Spinosa et tous les autres sophistes, adversaires déclarés de l'immutabilité de la véritable morale, ont été fatalistes. Et M. Cousin qui est panthéiste, et fataliste au moins quant à la divinité, devrait aussi rejeter la morale, s'il s'en tenait rigoureusement aux principes de son système. Mais j'ai hâte de le dire, il abjure complètement sur ce point les conséquences de sa théorie ; le sens droit, le caractère généreux de l'homme ont eu sur lui plus d'empire que la logique du philosophe. Car, sans faire violence à la logique, on ne peut concilier la morale avec le panthéisme ; en effet, si la substance des phénomènes est la substance même de la divinité, le mal doit se rapporter à Dieu comme à son principe, et, dans ce cas, il n'y a plus de différence absolue entre le bien et le mal ; tout ce qui arrive, le juste comme l'injuste, étant des œuvres divines, est par là même absolument bon ; cette doctrine est en tout celle de Spinosa. Au contraire, en admettant la liberté, il faut absolument reconnaître une loi morale immuable ; parce que la faculté de choisir suppose rigoureusement une règle éternelle qui en circonscrive l'exercice. Pour la liberté de Dieu comme pour celle de l'homme, cette règle, c'est Dieu lui-même : c'est-à-dire, la perfection de son intelligence et de sa nature qui embrasse les essences éternelles et immuables des êtres. Si Dieu pouvait agir contre ces deux ordres, loin d'être libre il ne serait plus Dieu, il s'anéantirait lui-même. En un mot, celui qui admet la liberté dans la sphère des choses contingentes ne peut l'étendre aux choses nécessaires, l'immutabilité de celles-ci étant la base de la contingence de celles-là et du libre arbitre qui s'exerce sur elles.

XI. « Mais allons à la racine du mal, à savoir, une théo-

» rie incomplète et vicieuse de la liberté. C'est ici qu'éclate
» la puissance de la psychologie. Toute erreur psychologique
» entraîne avec elle les plus graves erreurs ; et, pour s'être
» trompé sur la liberté de l'homme, on se trompe ensuite
» presque nécessairement sur la liberté de Dieu. »

L'erreur en psychologie peut introduire l'erreur en ontologie, parce que toutes les vérités se tiennent. Mais doit-on en conclure que la vérité psychologique suffit pour connaître la vérité ontologique, et que le *psychologisme* n'est pas vicieux de sa nature [1] ? Trop souvent les inductions psychologiques ont fait errer en ontologie ; et nous pourrions en donner plus d'un exemple, sans chercher ailleurs que dans les œuvres de M. Cousin, cet ardent défenseur du *psychologisme*. Mais ce point de philosophie est étranger à l'objet direct de ces considérations.

« Je crois avoir prouvé ailleurs, sans vaine subtilité, qu'il
» y a une distinction réelle entre le libre arbitre et la liberté.
» Le libre arbitre, c'est la volonté avec l'appareil de la déli-
» bération entre des partis divers et sous cette condition su-
» prême que, lorsqu'à la suite de la délibération on se résout
» à vouloir ceci ou cela, on a l'immédiate conscience d'avoir
» pu et de pouvoir encore vouloir le contraire. C'est dans la
» volonté et dans le cortége des phénomènes qui l'environ-
» nent que paraît plus énergiquement la liberté, mais elle
» n'y est point épuisée. Il est de rares et sublimes moments
» où la liberté est d'autant plus grande qu'elle paraît moins
» aux yeux d'une observation superficielle. J'ai cité souvent
» l'exemple de d'Assas. D'Assas n'a pas délibéré ; et pour
» cela d'Assas était-il moins libre, et n'a-t-il pas agi avec
» une entière liberté ? Le saint qui, après le long et doulou-
» reux exercice de la vertu, en est arrivé à pratiquer comme
» par nature les actes de renoncement à soi-même, qui ré-

1 Voyez plus haut, pag. 16.

» pugnent le plus à la faiblesse humaine ; le saint pour être
» sorti des contradictions et des angoisses de cette forme de
» la liberté qu'on appelle la volonté, est-il donc tombé au-
» dessous au lieu de s'être élevé au-dessus, et n'est-il plus
» qu'un instrument passif et aveugle de la grâce, comme
» l'ont voulu mal à propos, par une interprétation excessive
» de la doctrine augustinienne, et Luther et Calvin ? Non,
» il reste libre encore ; et loin de s'être évanouie, sa liberté
» en s'épurant s'est élevée et agrandie ; de la forme humaine
» de la volonté, elle a passé à la forme presque divine de la
» spontanéité. La spontanéité est essentiellement libre, bien
» qu'elle ne soit accompagnée d'aucune délibération, et que
» souvent dans le rapide élan de son action inspirée elle
» s'échappe à elle-même, et laisse à peine une trace dans les
» profondeurs de la conscience. »

Il serait très-facile de prouver que cette distinction entre la liberté spontanée et la liberté réfléchie ne repose sur rien ; que la liberté de l'homme est toujours réfléchie, et par conséquent précédée de délibération ; que si le contraire semble avoir lieu quelquefois, c'est que la délibération est tellement prompte et instantanée que l'homme ne se la rappelle pas ; il serait très-facile de prouver que la délibération diffère de l'hésitation et du combat, et que l'une peut être sans l'autre ; que le saint dont il est question agit avec une délibération parfaite, quoiqu'il n'ait plus à lutter, comme on le suppose, contre les inclinations perverses ; enfin que si l'activité spontanée exclut toute espèce de délibération, elle doit exclure aussi l'intime connaissance de pouvoir en agissant faire le contraire de ce qu'on fait, et par conséquent exclure la liberté véritable, par laquelle l'homme est exempt non-seulement de coaction et de violence, mais encore de toute nécessité qui lui soit intrinsèque. Mais, comme la démonstration de tous ces points demanderait de longs développements, et que d'ailleurs elle n'est point nécessaire pour le but que je me

propose, je m'en abstiendrai. Supposons vraie la distinction de M. Cousin, et voyons ce qu'il établit sur ce fondement en faveur de la liberté divine.

« Transportons cette exacte psychologie dans la théodicée,
» et nous reconnaîtrons sans hypothèse que la spontanéité
» est aussi la forme éminente de la liberté de Dieu. »

Quand même la psychologie de M. Cousin serait exacte, ce qui n'est pas, on ne pourrait la transporter dans la théodicée. Car, bien qu'il puisse y avoir quelque analogie entre les facultés de l'homme et les perfections de Dieu, il n'y aura jamais parfaite similitude. Raisonner autrement, c'est tomber dans l'anthropomorphisme. Nous ne pouvons nous former de la liberté de Dieu qu'une idée négative et non positive, une idée générique et non spécifique; de là vient que, quels que soient les états qu'on suppose à la liberté humaine, on ne peut cependant en transporter la forme spéciale à la liberté divine.

« Oui, certes, Dieu est libre; car, entre autres preuves, il
» serait absurde qu'il y eût moins dans la cause première que
» dans un de ses effets, l'humanité; Dieu est libre, mais non
» de cette liberté relative à notre double nature, et faite pour
» lutter contre la passion et l'erreur et engendrer péniblement
» la vertu et notre science imparfaite; il est libre d'une liberté
» relative à sa divine nature, c'est-à-dire, illimitée, infinie,
» ne connaissant aucun obstacle. »

Je vais plus loin que M. Cousin, et je ne refuse pas seulement à Dieu cette liberté accompagnée de suspension entre le bien et le mal, de conflit entre les sens et la raison, et d'autres imperfections semblables, je lui refuse encore toute espèce de délibération; car il me serait trop difficile de concilier le moindre acte délibératif avec l'absolue perfection de la nature divine, et le moindre raisonnement avec son éternité immanente. Toutefois je ne dis pas que l'essence de la liberté divine consiste simplement dans l'exemption de toute *limite*, de tout

obstacle; car ces deux choses ne constituent point encore la vraie liberté, qui ne suppose pas seulement l'exclusion de toute limite et de tout obstacle, mais encore l'exemption de toute fatalité intrinsèque à la nature de l'être qui la possède.

« La spontanéité la plus pure dans l'homme, ce que le » christianisme appelle la liberté des enfants de Dieu, n'est » encore qu'une ombre de la liberté de leur père. Entre le » juste et l'injuste, entre le bien et le mal, entre la raison et » son contraire, Dieu ne peut délibérer, ni par conséquent » vouloir à notre manière. Conçoit-on en effet qu'il ait pu » prendre ce que nous appellerons le mauvais parti? Cette » supposition seule est impie [1]. »

Il faudrait être pieux et sage comme Alphonse X pour dire que Dieu est libre parce qu'il peut choisir *entre le juste et l'injuste, le bien et le mal, la raison et son contraire; qu'il peut prendre le mauvais parti.* Mais tout ce texte se borne à nous faire voir en quoi ne peut consister la liberté divine; il ne dit, ni si elle existe, ni si elle trouve quelque objet sur lequel elle puisse s'exercer. Il prouve que Dieu ne peut avoir une liberté défectueuse, mais il ne prononce pas si une liberté parfaite convient à la nature divine. Pour bien comprendre quel est sur ce point le sentiment de l'illustre auteur, nous devons avoir recours aux endroits où il expose la théorie de la liberté de l'homme, surtout de la liberté qu'il appelle spontanée, car rien ne sera plus propre à nous donner une idée suffisante de la liberté divine, puisque, selon l'illustre auteur, cette liberté spontanée en est une copie exacte.

En plusieurs endroits de ses ouvrages, M. Cousin décrit la différence qui distingue dans l'esprit humain l'activité spontanée et l'activité réfléchie : c'est un des points de prédilection de sa théorie, auquel chaque objet le ramène et sur lequel il s'arrête avec une certaine complaisance. Il est vrai qu'il ne

[1] *Frag. phil.*, tom. I, pag. 23, 24, 25, 26.

l'expose pas toujours de la même façon, et qu'il varie quelquefois d'une manière notable; mais, en y regardant de tout près, il n'est pas impossible de concilier les différences; on peut même le faire facilement en comparant ce point capital avec les principes généraux de la doctrine à laquelle il appartient. Pour éviter une longueur inutile, je ne citerai que deux passages, et je choisirai ceux qui me paraissent les plus précis et les plus propres à nous faire pénétrer dans la pensée de l'illustre auteur.

« Le premier acte réfléchi n'est pas le fait primitif;... la ré- » flexion ou la liberté est sans doute le plus haut degré de la » vie intellectuelle; la libre réflexion constitue seule notre vé- » ritable existence personnelle; ce n'est que par la libre ré- » flexion que nous nous appartenons à nous-mêmes, car c'est » par elle seule que nous nous posons nous-mêmes; mais » avant de nous poser, nous nous trouvons; avant de vouloir » apercevoir, nous apercevons; avant d'agir librement, nous » agissons spontanément. L'action libre suppose la connais- » sance plus ou moins nette du résultat qu'on veut obtenir. » Dans ce cas, la liberté ne peut être le fait primitif.

» Le mot liberté peut se prendre dans deux sens différents. » Un acte libre peut se dire de celui qu'un être produit parce » qu'il a voulu le produire; parce que, se le représentant d'a- » bord, sachant par expérience qu'il peut le produire, il lui a » plu vouloir exercer, relativement à cet acte conçu d'avance, » la puissance productive dont il se sait doué. Telle est la li- » berté proprement dite ou la volonté.

» Un être est encore appelé libre, lorsque le principe de » ses actes est en lui-même et non dans un autre être, lors- » que l'acte qu'il produit est le développement d'une force » qui lui appartient, et qui n'agit que par ses propres lois. » Par exemple, lorsqu'une force extérieure pousse mon bras » à mon insu ou malgré moi, ce mouvement de mon bras ne » m'appartient pas; et si l'on veut appeler ce mouvement un

» acte, ce n'est point un acte libre dans aucun sens ; le mou-
» vement de mon bras tombe alors sous les lois de la mé-
» canique extérieure : ce n'est point par mes propres lois
» individuelles que j'agis, ce n'est pas moi qui agis, c'est
» l'univers qui agit par moi. Mais lorsqu'à l'occasion d'une
» affection organique, l'esprit entre d'abord en exercice par
» son énergie native, et produit un acte quelconque, je puis
» dire que l'esprit est libre en tant que l'affection organique
» est l'occasion extérieure et non le principe de son action,
» dont la raison est la puissance naturelle de l'esprit. C'est
» dans ce sens et non dans l'autre que toute action de l'esprit
» peut être appelée libre ; mais si, confondant les deux sens
» du mot liberté, confondant deux faits très-distincts, on
» soutient que l'esprit est toujours libre de la liberté réflé-
» chie, la réflexion supposant nécessairement une opération
» antérieure, il faut accorder que cette opération est réflé-
» chie ou qu'elle ne l'est pas ; si elle ne l'est pas, voilà l'acte
» non réfléchi que l'on veut éviter ; et si elle est réfléchie,
» elle en présuppose une autre, laquelle, si on la suppose ré-
» fléchie, en suppose encore une autre toujours réfléchie ; et
» nous voilà dans un cercle insoluble [1]. »

Sur ce passage voici comment je raisonne : selon M. Cousin l'activité réfléchie *constitue seule notre véritable existence personnelle ;* c'est par elle seule que *nous nous appartenons à nous-mêmes ;* elle possède seule la *connaissance plus ou moins nette du résultat que l'on veut obtenir ;* or, toujours selon M. Cousin, toutes ces conditions de l'activité réfléchie ne peuvent en aucune manière se rencontrer dans l'activité spontanée qui la précède, parce que l'activité spontanée ne peut être appelée libre qu'en tant qu'elle est *le développement d'une force qui lui appartient, et qui n'agit que par ses propres lois.* Donc l'activité spontanée n'est pas libre dans le sens ordi-

[1] *Frag. phil.*, tom. I, pag. 359, 360, 361.

naire de ce mot; c'est-à-dire, qu'elle a simplement une liberté *a coactione*, comme parle l'Ecole, et non une liberté *a necessitate*. Donc, si l'auteur lui donne néanmoins le nom de libre, il le fait pour indiquer que le destin qui la gouverne procède de la force même dans laquelle l'activité réside, et non d'une cause extrinsèque qui la nécessite ou la contraigne d'une manière quelconque. Ce sens donné par M. Cousin au mot liberté, doit toujours être présent à la pensée du lecteur.

Mais si vous appliquez à Dieu cette idée de la liberté spontanée dans l'homme, que s'ensuit-il? Que Dieu est inexorablement maîtrisé dans toutes ses opérations par la nécessité de sa nature, et qu'il ne possède point de personnalité véritable. Telle est donc la liberté que l'illustre auteur accorde à la nature divine, liberté semblable en tout à celle que Spinosa lui-même accordait à son Dieu. Cette doctrine est véritablement épouvantable; mais on ne peut nier qu'elle ne soit en conformité parfaite avec les principes du panthéisme.

Le second passage que j'ai promis de citer est plus remarquable encore, il contient les mêmes idées, mais exprimées avec plus de précision.

« Concevoir un but, délibérer emporte l'idée de réflexion.
» La réflexion est donc la condition de tout acte volontaire,
» si tout acte volontaire suppose une prédétermination de son
» objet et une délibération..... Mais une opération réfléchie
» peut-elle être une opération primitive? Vouloir c'est, sa-
» chant qu'on peut se résoudre et agir, délibérer si on se ré-
» soudra, si on agira de telle ou telle manière, et choisir en
» faveur de l'une ou de l'autre. Le résultat de ce choix, de cette
» décision précédée de délibération et de prédétermination.
» est la volition, effet immédiat de l'activité personnelle;
» mais pour se résoudre et agir ainsi, il fallait savoir qu'on
» pouvait se résoudre et agir, il fallait antérieurement s'être
» résolu, avoir agi autrement, sans délibération, ni pré-

» détermination, c'est-à-dire, sans réflexion. L'opération » antérieure à la réflexion est la spontanéité. C'est un fait que » même aujourd'hui nous agissons souvent sans avoir déli- » béré, et que l'aperception rationnelle nous découvrant spon- » tanément l'acte à faire, l'activité personnelle entre aussi » spontanément en exercice, et se résout d'abord, non par » une impulsion étrangère, mais par une sorte d'inspiration » immédiate, supérieure à la réflexion et souvent meilleure » qu'elle. Le *Qu'il mourût!* du vieil Horace, le *A moi, Au- » vergne!* du brave d'Assas, ne sont pas des élans aveugles, » et par conséquent dépourvus de moralité; mais ce n'est pas » non plus au raisonnement et à la réflexion que l'héroïsme » les emprunte. Le phénomène de l'activité spontanée est » donc tout aussi réel que celui de l'activité volontaire [1]. »

L'activité réfléchie est donc celle qui *conçoit un but, prédétermine son objet, opère volontairement, a la conscience de pouvoir se résoudre, délibère et choisit*. Telles sont les qualités propres de l'activité réfléchie ou volontaire, qu'il faut refuser à l'activité spontanée d'après l'opinion exprimée dans le passage précédent.

Après quelques réflexions sans importance sur l'obscurité inhérente à l'acte spontané, l'auteur poursuit en ces termes :

« La réflexion en principe et en fait suppose et suit la » spontanéité; mais, comme il ne peut y avoir rien de plus » dans le réflexif que dans le spontané, tout ce que nous » avons dit de l'un s'applique à l'autre, et quoique la spon- » tanéité ne soit accompagnée ni de prédétermination, ni de » délibération, elle n'est pas moins comme la volonté une » puissance réelle d'action et par conséquent une cause pro- » ductrice, et par conséquent personnelle. La spontanéité » contient donc tout ce que contient la volonté, et elle le » contient antérieurement à elle, sous une forme moins dé-

[1] *Frag. phil.*, tom. I, pag. 66, 67.

» terminée, mais plus pure, ce qui élève encore la source
» immédiate de la causalité et du moi [1]. »

En comparant ces paroles au passage des *Fragments* cité plus haut, nous découvrons quelques contradictions au moins apparentes. En effet, dans le premier passage on enseignait que la liberté proprement dite, la liberté de *nécessité* n'existe point dans l'acte spontané ; ici, on assure que l'activité spontanée possède toutes les qualités de l'activité réfléchie. Comment accorder tout cela ? Devons-nous dire que l'activité réfléchie est nécessitée comme l'activité spontanée, ou que celle-ci participe à la liberté de celle-là ? — Autre contradiction : selon le premier texte, l'activité spontanée manque de *personnalité véritable*, elle en est douée, d'après le second. En résumé, la première citation nous présente l'activité spontanée comme privée de liberté et de personnalité ; la seconde au contraire nous la présente comme libre et personnelle. Si nous recourons aux principes du panthéisme, nous ne pourrons douter que la première ne soit plus digne de foi ; car elle seule est conforme à ces principes.

En effet, s'il n'y a qu'une substance, c'est à elle, comme à un principe unique et immédiat que doivent se rapporter toutes les opérations de l'homme, et par conséquent elles ne peuvent avoir ni personnalité ni liberté. Mais, dans ce cas, il nous reste à chercher le moyen d'expliquer la contradiction des deux passages ; car la saine critique exige que l'on ne reconnaisse de contradiction dans les idées d'un auteur que quand il est impossible de les expliquer par quelque interprétation claire et facile. Or il n'y a qu'une seule manière de concilier ici les choses, c'est de dire qu'en refusant à l'activité humaine la personnalité et la liberté, M. Cousin parle d'une personnalité et d'une liberté substantielles et réelles ; et en les lui accordant, il entend une personnalité et une liberté phénoménales

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 68.

ou apparentes. Cette explication admise, il n'y a plus de différence réelle entre les deux activités, elles sont l'une et l'autre personnelles et libres en apparence, impersonnelles et nécessaires en effet. Et ainsi se vérifie ce que nous conjecturions par avance, c'est-à-dire, que l'illustre auteur n'accorde à l'homme qu'un fantôme de liberté, et que son fatalisme est véritablement universel. Si dans d'autres endroits, comme par exemple dans la réfutation de Locke, il semble reconnaître dans l'homme une véritable liberté, on ne peut en conclure rien de bien favorable, parce qu'il envisage alors la question au point de vue purement psychologique; or les données psychologiques n'ont de valeur qu'autant qu'elles sont déterminées et confirmées par les principes de l'ontologie; car l'ontologie est la science de la réalité, au lieu que la psychologie ne connaît que de purs phénomènes. Outre que l'explication que nous donnons ici est la seule d'accord avec l'ontologie de l'auteur et avec les dogmes panthéistiques, elle est de plus confirmée par la suite du passage dons nous avons déjà cité le commencement. Continuons de lire :

« Le moi est déjà avec la puissance productrice, qui le » caractérise dans l'éclair de la spontanéité, et c'est dans cet » éclair instantané qu'il se saisit instantanément lui-même. » On pourrait dire qu'il se trouve dans la spontanéité, et que » dans la réflexion il se constitue. Le moi, dit Fichte, se pose » lui-même dans une détermination volontaire. Ce point de » vue est celui de la réflexion..... Avant la réflexion et le fait » à la description duquel Fichte a pour jamais attaché son » nom, est une opération dans laquelle le moi se trouve sans » s'être cherché, se pose, si l'on veut, mais sans avoir voulu » se poser, par la seule vertu et l'énergie propre de l'activité » qu'il reconnaît lui-même en la manifestant, mais sans l'a- » voir connue d'avance; car l'activité ne se révèle à elle-même » que par ses actes, et le premier a dû être l'effet d'une puis- » sance qui, jusque-là, s'était ignorée elle-même. »

L'acte spontané est donc l'effet d'une force énergique privée de conscience et par conséquent de personnalité. La connaissance de soi-même et la personnalité suivent l'acte spontané, elles ne le précèdent pas. Elles n'en sont ni la condition, ni la cause, mais l'effet. Or, s'il n'y a dans l'acte réfléchi rien de réel qui ne se trouve déjà dans l'acte spontané, il s'ensuit que la personnalité et la conscience ne sont que de purs phénomènes.

« Quelle est donc cette puissance qui ne se révèle que par » ses actes, qui se trouve et s'aperçoit dans la spontanéité, se » retrouve et se réfléchit dans la volonté? Spontanés ou vo- » lontaires, tous les actes personnels ont cela de commun, » qu'ils se rapportent immédiatement à une cause qui a son » point de départ uniquement en elle-même, c'est-à-dire, » qu'ils sont libres; telle est la notion propre de la liberté. »

Si la *notion propre de la liberté* n'implique pas autre chose, elle n'exclut que la nécessité extrinsèque, et non la nécessité intrinsèque à l'agent. Un agent sera donc essentiellement libre bien que nécessité par les lois de sa propre nature, quand il ne dépend que de lui-même, quand on ne fait point violence à ses facultés agissantes.

Voilà enfin en quoi consiste l'indéterminisme de M. Cousin. La liberté de l'homme sous toutes ses formes, et par conséquent la liberté de Dieu, n'exclut réellement que la violence exterieure. Quand donc nous entendrons désormais M. Cousin nous dire que l'homme est libre, quand il se fera le champion du libre arbitre, nous saurons quelle valeur nous devons attacher à ses paroles.

Mais il poursuit en dévoilant plus clairement sa pensée :

« La liberté ne peut être seulement la volonté, car alors la » spontanéité ne serait pas libre; et d'un autre côté la liberté » ne peut être seulement la spontanéité, car la volonté ne se- » rait plus libre à son tour. Si donc les deux phénomènes » sont également libres, ils ne peuvent l'être qu'à cette condi-

» tion, qu'on retranchera à la notion de liberté ce qui appar-
» tient exclusivement à l'un et à l'autre des phénomènes, et
» qu'on ne lui laissera que ce qu'ils ont de commun. Or,
» qu'ont-ils de commun sinon d'avoir leur point de départ en
» eux-mêmes et de se rapporter immédiatement à une cause
» qui est leur cause propre, et n'agit que par sa propre éner-
» gie? La liberté étant le caractère commun de la spontanéité
» et de la volonté, comprend sous elle ces deux phénomènes;
» elle doit avoir et elle a par conséquent quelque chose de plus
» général qu'eux, et qui constitue leur identité..... Parce que
» l'expression de libre arbitre implique l'idée de choix, de
» comparaison et de réflexion, on a imposé ces conditions à
» la liberté, dont le libre arbitre n'est qu'une forme; le libre
» arbitre, c'est la volonté libre, c'est-à-dire, la volonté; mais
» la volonté est si peu adéquate à la liberté, que la langue
» même lui donne l'épithète de libre, la rapportant ainsi à
» quelque chose de plus général qu'elle-même. Il en faut dire
» autant de la spontanéité. Dégagée de l'appareil plus ou
» moins tardif de la réflexion, de la comparaison et de la dé-
» libération, la spontanéité manifeste la liberté sous une
» forme plus pure, mais elle n'est qu'une forme de la liber-
» té, et non la liberté tout entière : l'idée fondamentale de la
» liberté est celle d'une puissance qui, sous quelque forme
» qu'elle agisse, n'agit que par une énergie qui lui est
» propre [1]. »

Il faut donc distinguer dans la liberté le réel du phénoménal. Le réel est ce qu'il y a de *commun* et d'*identique* dans les deux formes de notre activité; le phénoménal est ce qui les distingue l'une de l'autre. La spontanéité et la réflexion ne sont que de purs phénomènes, sauf l'élément qui leur est commun. Or cet élément consiste en ce que l'être libre *n'agisse* que *par une énergie qui lui soit propre*. Ce qui

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 68, 69, 70.

veut dire que l'être libre est une force véritable ayant en elle seule le principe de ses actions. C'est en cela et en cela seul que repose *l'idée fondamentale de la liberté*. Le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, de faire le contraire de ce que l'on fait, c'est-à-dire, *le libre arbitre*, la *volonté libre*, n'appartient pas à la substance de la liberté, et par conséquent ne se trouve pas dans *sa forme la plus pure*, c'est-à-dire, dans l'activité spontanée. Si elle semble exister dans l'activité réfléchie, ce n'est qu'un phénomène, une pure apparence.

Cette puissance, cette force, cette énergie qui possède en elle-même le principe de ses actions, qui ne dépend en agissant d'aucun moteur extrinsèque, mais qui est déterminée par les lois de sa propre nature, ne peut être, dans les principes panthéistiques de M. Cousin, que la substance unique, la cause substantielle, Dieu. Il répugnerait en effet à ces principes qu'il y eût dans l'univers une autre activité réelle; car l'idée d'activité est inséparable de celle de substance; *l'activité* est la substance cause, la substance en acte. Cette doctrine a une liaison si étroite avec le reste du système que nous pourrions l'attribuer à l'illustre auteur sans crainte de le calomnier; mais il a pris lui-même la peine de rassurer les plus scrupuleux interprètes, en poursuivant ainsi :

« Si la liberté est distincte des phénomènes libres, le ca-
» ractère de tout phénomène étant d'être plus ou moins dé-
» terminé, mais de l'être toujours, il suit que le caractère
» propre de la liberté dans son contraste avec les phéno-
» mènes libres, est l'indétermination. La liberté n'est donc
» pas une forme de l'activité, mais l'activité en soi, l'acti-
» vité indéterminée qui, précisément à ce titre, se déter-
» mine sous une forme ou sous une autre. D'où il suit encore
» que le moi ou l'activité personnelle, spontanée et réflé-
» chie, ne représente que le déterminé de l'activité, mais
» non son essence. La liberté est l'idéal du moi; le moi doit

» y tendre sans cesse sans y arriver jamais ; il en participe, » mais il n'est point elle. Il est la liberté en acte, non la li- » berté en puissance ; c'est une cause, mais une cause phé- » noménale et non substantielle, relative et non absolue. Le » moi absolu de Fichte est une contradiction. Il implique que » rien d'absolu et de substantiel ne se rencontre dans quoi » que ce soit de déterminé, c'est-à-dire, de phénoménal. En » fait d'activité, la substance ne peut donc se trouver qu'en » dehors et au-dessus de toute activité phénoménale, dans la » puissance non encore passée à l'action, dans l'indéterminé » capable de se déterminer par soi-même, dans la liberté » dégagée de ses formes, qui, en la déterminant, la limitent. » Nous voilà donc dans l'analyse du *moi*, arrivés encore par » la psychologie à une nouvelle face de l'ontologie, à une ac- » tivité substantielle, antérieure et supérieure à toute acti- » vité phénoménale, qui produit tous les phénomènes de » l'activité, leur survit à tous, et les renouvelle tous, im- » mortelle et inépuisable dans la défaillance de ses modes » temporaires. Et encore, chose admirable, cette activité » absolue affecte dans son développement deux formes pa- » rallèles à celles de la raison, savoir : la spontanéité et la » réflexion. Ces deux moments se retrouvent dans une sphère » comme dans l'autre, et le principe de l'un comme de » l'autre est toujours une causalité substantielle. L'activité et » la raison, la liberté et l'intelligence se pénètrent donc » intimement dans l'unité de la substance [1]. »

Pourrait-on s'exprimer avec plus de clarté ? Après des paroles telles que Spinosa les adopterait volontiers, direz-vous encore, M. Cousin, que vous n'êtes point panthéiste ? que vous admettez des substances finies ? que vous regardez le *moi* comme une force distincte et libre, et que si vous admettez l'unité de substance, ce n'est qu'en prenant ce mot

1 *Frag. phil.*, tom. I, p. 70, 71.

dans la *haute acception* que vous attribuez à Platon? Vous glorifierez-vous encore de votre *indéterminisme ?* Selon votre doctrine, les actes libres de l'homme ne sont que phénomènes; *le caractère propre de la liberté est l'indétermination; la liberté est l'activité en soi, l'activité indéterminée;* cette activité indéterminée est *impersonnelle;* elle constitue l'*essence* même de l'activité; elle est l'*idéal du moi*, auquel tout esprit participe, sans s'identifier avec lui; *elle est seule cause substantielle et absolue; elle est une activité substantielle, antérieure et supérieure à toute activité phénoménale, leur survit à tous et les renouvelle tous;* elle est *immortelle et inépuisable dans la défaillance de ses modes temporaires;* elle est *le principe de la spontanéité et de la réflexion, de la liberté et de l'intelligence humaine; ces qualités se pénètrent intimement dans l'unité de substance; le moi est la liberté en acte et non la liberté en puissance; il n'est qu'une cause phénoménale, que la détermination de l'indéterminé;* cette détermination dérive de l'activité absolue capable de se *déterminer par elle-même;* enfin le *moi* est le composé des *formes* qui *déterminent et limitent la liberté* absolue et *séparée* de toute *forme* et de toute détermination. Comment donc pouvez-vous assurer encore que l'homme possède une activité propre, et que sa liberté se distingue de celle de Dieu? Les actions de l'homme sont donc divines, le péché vient donc de Dieu comme la vertu; bien plus, le péché vient de Dieu seul; car l'homme, ne possédant aucune espèce d'activité substantielle, ne peut réellement concourir à la production des actes qu'il s'attribue. Quel est le fataliste que cette doctrine ne satisfasse? ou quel panthéiste pourrait en imaginer une plus rigoureusement conforme à son propre système?

Mais, direz-vous, de tout cela il résulte seulement que l'homme n'est pas libre d'une liberté propre; il ne s'ensuit pas que j'introduise le fatalisme en Dieu, car la liberté que j'enlève à l'homme, je la rends à Dieu; or il s'agit ici de la

liberté divine et non de celle de l'homme ; la première est la seule que je doive mettre à couvert pour que l'on ne m'accuse plus de rendre la création nécessaire et de l'attribuer à la fatalité. Or que j'admette une telle liberté, cela résulte clairement de la définition même que j'en donne ici, puisque je place son essence dans une *activité indéterminée*, dans l'*indétermination*, dans l'*indéterminé capable de se déterminer par lui-même*. Que dois-je dire de plus pour être théologien indéterministe, puisque, plus libéral que vous, outre sa liberté propre, je donne à mon Dieu la liberté de l'homme, et j'augmente son libre arbitre de celui de ses créatures?

En prêtant à M. Cousin ce raisonnement ridicule, je ne veux point en conclure qu'il soit capable de le tenir ; je veux montrer seulement qu'il lui serait impossible d'argumenter d'une manière plus sérieuse, si, après ce qu'il a dit, il s'obstinait à maintenir la liberté divine. Il est de fait qu'en examinant les différents passages où il parle des deux activités, de celle de Dieu et de celle de l'homme, il paraît tantôt sacrifier celle-ci à celle-là, et tantôt faire le contraire, de sorte qu'avec des citations isolées, il pourrait, comme la chauve-souris de La Fontaine, contenter tout le monde. Mais si, rassemblant les textes séparés, on les compare aux principes de la doctrine, toute contradiction disparaît, et l'on voit que le fatalisme de l'auteur ne saurait être ni plus net, ni plus universel. Ainsi, par exemple, dans le dernier passage que nous citions, la liberté divine est dite *en puissance* par rapport aux déterminations actuelles et phénoménales dont elle se revêt successivement dans les créatures ; mais cette liberté potentielle est en elle-même *une activité substantielle antérieure et supérieure à toute activité phénoménale, elle est une puissance qui agit en vertu de sa propre énergie*. L'indétermination assignée à cette puissance ne regarde que les formes nouvelles qu'elle revêt dans la succession des temps, les nouvelles apparitions phénoménales sous lesquelles elle se

montre, les nouvelles personnalités apparentes dans lesquelles elle s'incarne et se produit dans le monde. Mais comme d'un côté elle est essentiellement créatrice, essentiellement cause, quoiqu'elle se détermine d'elle-même, elle ne pourrait pas ne pas se déterminer, et ses déterminations sont nécessitées par sa propre nature; d'un autre côté, la création étant éternelle, l'indétermination n'est que relative, elle regarde les nouveaux phénomènes qui seront produits successivement, et non ceux qui existent aujourd'hui, et qui ont été produits dans un temps antérieur et infini. Si l'on considère ces phénomènes en masse et dans leur ensemble, ils supposent dans l'activité productrice une détermination absolue et intrinsèque à son essence. Que le lecteur se rappelle les différents passages que j'ai cités, dans lesquels M. Cousin considère Dieu comme substance unique et comme cause, et il ne pourra douter que telle ne soit la pensée du philosophe français, et que celui-ci n'accorde à l'être absolu d'autre liberté que celle d'obéir nécessairement aux lois de sa propre nature; ce qui, toujours selon lui, forme précisément l'essence de la liberté.

Après avoir ainsi déterminé l'idée que l'auteur se forme de la liberté divine au moyen de sa théorie sur la liberté de l'homme, reprenons la suite de sa justification.

« Conçoit-on en effet, dit-il, qu'il (Dieu) ait pu prendre ce » que nous appellerons le mauvais parti? Cette supposition » seule est impie. Il faut donc admettre que, quand il a pris » le parti contraire, il a agi librement, sans doute, mais non » pas arbitrairement, et avec la conscience d'avoir pu choisir » l'autre parti. »

Si Dieu avait rejeté *librement* le mauvais parti, il serait faux de dire *qu'il n'eût pas eu la conscience d'avoir pu le choisir* : car dans le sens ordinaire du mot, liberté et puissance de vouloir le contraire de ce que l'on veut sont entièrement synonymes. Mais la liberté de Dieu ne consiste pas à *prendre* ou à pouvoir prendre le *mauvais parti* ni à l'éviter,

mais bien à chosir dans le nombre infini des bons partis possibles.

« Sa nature toute puissante, toute juste, tõute sage, s'est » développée avec cette spontanéité qui contient la liberté » tout entière, et exclut à la fois les efforts et les mi» sères de la volonté et l'opération mécanique de la néces» sité. »

Que veut dire cette dernière phrase? Si par *opération mécanique de la nécessité* l'auteur entend la dépendance nécessaire de sa propre nature, nous avons vu que la spontanéité, selon lui, loin de *l'exclure*, la suppose.

« Tel est le principe et le vrai caractère de l'action divine. » Otez le principe, prenez l'action en elle-même, pour ainsi » dire dans son mode extérieur; vous avez ce qu'on appelle » l'action de la nature dans sa régularité puissante, c'est-à» dire, la fatalité. La nature est l'image de Dieu; le *fatum* » est la Providence elle-même rendue visible, devant la» quelle il faut s'incliner encore, mais en la rapportant en » esprit et en vérité à son principe, à cette source ineffable » où les perfections divines se confondent dans cette unité » merveilleuse que la science humaine n'aborde guère que » pour la décomposer à son usage, et la soumettre ainsi à la » diversité des points de vue et aux contradictions des théo» logiens et des philosophes. *O altitudo*[1] *!* »

Que, par rapport à nous, la nature soit fatale en ce sens que nous ne pouvons en altérer les lois, cela est hors de doute, mais trop vulgaire peut-être pour en faire la remarque : car au fond cela signifie que l'homme étant en qualité d'être organisé une partie de l'univers sensible, ne peut rien contre l'ordre qui gouverne le tout.

Mais les paroles de notre auteur en font entendre bien davantage; d'après les antécédents, elles veulent dire que la

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 26, 27.

» de l'esprit qui se détruit elle-même en s'affirmant, car toute
» affirmation, même négative, est un jugement qui renferme
» l'idée d'être et par conséquent Dieu tout entier [1].....
» Dans le point de vue actuel de l'esprit humain, par la force
» de l'abstraction nous pouvons séparer l'idée et l'être; mais
» dans le point de vue primitif, l'idée et l'être ne sont pas
» désunis. Pour savoir si quelqu'un croit en Dieu, je lui
» demanderai s'il croit à la vérité. D'où il suit qu'il n'y a
» pas d'athée, que la théologie naturelle n'est que l'ontologie
» et que l'ontologie elle-même est donnée dans la psychologie.
» La vraie religion n'est que ce mot ajouté à l'idée de la vé-
» rité : *elle est* [2]. Soit qu'on monte de la nature et de
» l'homme à la vérité, et de la vérité à Dieu ; soit qu'on re-
» descende de Dieu à la vérité et de la vérité à l'homme et à
» la nature, partout Dieu se rencontre : il suffit donc de re-
» connaître une seule de ces choses pour reconnaître Dieu.
» Il n'existe pas d'athée [3]. »

Ces considérations peuvent avoir un sens vrai, profond même, beau, magnifique et très-digne d'un philosophe. La présence en tout lieu ou l'universalité de l'idée de Dieu, est une vérité qu'ont trop souvent oubliée ceux qui se mêlent de philosopher. L'idée de l'être, non de l'être abstrait, mais de l'être concret et absolu, telle que l'entendaient S. Bonaventure et Malebranche, est toujours présente à notre esprit, elle fait rayonner en lui cette lumière intellectuelle qui éclaire spirituellement toutes choses et donne la vie à notre intelligence. Sous ce rapport, non-seulement la philosophie, mais toute espèce de science, est la science de Dieu; et de même que la nature divine est immense dans le champ de l'existence, de

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 77. — V. aussi pag. 316, 317 et *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 6.

2 *Cours de phil.* de 1818, *publié par Garnier*, leçon 38, pag. 385.

3 *Ibid.*, leçon 14, pag. 140, 141.

même dans l'ordre de la science, l'idée divine est infinie. Ces idées sont vraies, nobles, capables de ravir et d'enthousiasmer les intelligences élevés; mais, pour qu'elles ne dégénèrent pas en panthéisme, il faut qu'elles soient fondées sur les principes véritables, parmi lesquels, le plus capital est la distinction de l'*être* d'avec l'*existence* [1]. Or, comme tous les panthéistes, notre auteur confond expressément l'idée d'*être* avec celle de *substance* [2] et avec celle d'*existence* [3]; de là vient que, quand il appelle Dieu l'*être de tout être,* ou l'*être des êtres* [4], sa phrase signifie en réalité tout autre chose que ce qu'elle paraît dire. L'apparence de platonisme de ces passages et d'autres semblables, ne doit cependant séduire aucun de ceux qui examinent le contexte, et qui remontent aux principes de l'auteur. Les mêmes paroles qui paraissent sublimes parce qu'elles n'ont rien que de vrai dans le sens du théisme, deviennent fausses et triviales dans le sens du panthéisme. Qu'y a-t-il en effet de moins ingénieux que de dire : l'athéisme est impossible, toute pensée, toute parole humaine contient l'affirmation de Dieu, si, sous le nom de Dieu, on entend l'univers envisagé comme forme phénoménale de la substance unique? Néanmoins M. Cousin lui-même prend quelquefois soin de parler de manière que les lecteurs les moins clairvoyants ne peuvent se tromper sur sa doctrine;

1 M. V. Gioberti explique dans son *Introduction*, 2ᵉ vol. liv. I, chap. 4, la différence qu'il met entre *être* et *existence*. — Le mot *Etre* renferme l'idée de l'Etre qui a en lui-même la raison de son existence absolue, nécessaire, infinie. — L'*existence* présente l'idée de la réalité d'une substance qui a sa raison d'existence dans une autre substance dans laquelle elle était contenue potentiellement. — Il trouve cette distinction dans les mots mêmes de *esse* et *existere*, dont le dernier est composé de *ex* marquant dérivation, et de *sistere* qui indique la substance. V. tom. II, p. 30 et suiv. (*Note d. trad.*)

2 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 307 et suiv., et *al. pass.*

3 *Ibid.*, pag. 63, 75.

4 *Ibid.*, pag. 15, 78.

par exemple, après le dernier des passages que nous avons cités, il continue ainsi :

« Celui qui aurait étudié toutes les lois de la physique » et de la chimie, lors même qu'il ne résumerait pas son » savoir sous la dénomination de vérité divine ou de Dieu, » celui-là serait cependant plus religieux, où, si vous vou- » lez, en saurait plus sur Dieu qu'un autre qui, après avoir » parcouru deux ou trois principes, soit celui de la raison » suffisante, ou le principe de causalité, en aurait sur-le-champ » formé un total qu'il aurait appelé Dieu. Il ne s'agit point » d'adorer un nom, Θεος, Ζευς, *Deus*, Dieu, etc.; mais de » renfermer sous ce titre le plus de vérités possibles, puisque » c'est la vérité qui est la manifestation de Dieu. Etudiez la » nature que la philosophie est trop portée à dédaigner, ne » vous arrêtez pas à ce qu'elle contient de variable, car il n'y » a pas de science de ce qui passe; mais élevez-vous aux » lois qui régissent la nature, et qui font d'elle une vérité » vivante, une vérité devenue active, sensible, en un mot, » Dieu dans la matière ; approfondissez donc la nature ; plus » vous vous pénètrerez de ses lois, plus vous approcherez » de l'esprit divin qui l'anime [1]. »

Comment ! Platon, S. Augustin, S. Anselme, S. Thomas en surent moins sur Dieu, ils furent moins religieux qu'un savant matérialiste de nos jours, parce que, au temps où ils vécurent, on savait peu de physique et de chimie ! Si Dieu est dans tout ce qui peut être su, et partout présent aux esprits comme vérité, la vérité ne consiste donc pas dans les phénomènes sensibles, dans les réalités contingentes, mais dans les idées absolues, et les premières ne peuvent s'appeler vraies qu'autant qu'elles participent des secondes. M. Cousin, en nous accordant qu'il n'y a point de *science de ce qui passe*, ne s'est point aperçu que les lois les plus générales et les plus

1 *Cours de phil.* de 1818, *publié par Garnier*, leçon 14, pag. 141.

constantes de la nature ne sont que passagères, et n'ont par elles-mêmes rien de commun avec les vérités immuables et éternelles. Ebloui par l'éclat trompeur du panthéisme allemand qui déifie la nature, il ne lui répugne pas de considérer cette même nature comme Dieu rendu sensible et vivant, comme *Dieu dans la matière*, paroles qui, prises à la lettre comme les prennent ordinairement les panthéistes modernes, suffisent pour nous faire rougir de cette nouvelle philosophie.

CHAPITRE II.

DANS QUELQUES ENDROITS DE SES OUVRAGES, M. COUSIN S'EXPRIME AVEC AMBIGUITÉ SUR L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

En reprochant à M. Cousin l'inexactitude de son langage, je ne songe aucunement à l'accuser de nier ou de révoquer en doute une vérité aussi importante que l'immortalité de l'âme. Je suis heureux au contraire de pouvoir l'avouer hautement : dans plusieurs endroits de ses œuvres, il la reconnaît et la démontre de la manière la plus formelle et la plus claire. Toutefois il n'en est pas moins vrai que le dogme consolateur de l'immortalité de l'âme humaine ne peut se concilier avec un panthéisme religieux, comme nous le montrerons bientôt, et que le panthéiste ne peut, sur ce point, différer du matérialiste qu'en se mettant en contradiction avec les principes de son propre système. Or, quand un auteur se met une fois en désaccord avec ses propres principes, il est bien difficile que son langage soit toujours net, précis et uniforme : il est bien difficile qu'en professant deux doctrines contradictoires, il les conserve constamment dans leur intégrité, sans les dénaturer pour en pallier la contradiction, sans que la logique l'emporte quelquefois sur de bonnes intentions et de généreux instincts, enfin sans que les paroles trahissent au dehors

le combat intérieur que se livrent les pensées. Et voilà, ce me semble, ce qui est arrivé à M. Cousin dans quelques parties de ses ouvrages où il parle de l'immortalité de l'âme. Pour justifier mon assertion, examinons attentivement les paroles de l'illustre auteur.

Dans le sommaire du *Phédon* il réduit à quelques phrases toute la substance de ce dialogue, et il raisonne ainsi :

« Il y a incontestablement en nous un principe qui se re- » connaît et se proclame lui-même, dans le sentiment de tout » acte raisonnable et libre, étranger et supérieur à son orga- » nisation corporelle, et par conséquent capable de lui sur- » vivre ; un principe qui, une fois dégagé de l'enveloppe ex- » térieure dont il se distingue, et rendu à lui-même, se » réunit au principe éternel et universel dont il émane. Mais » alors que devient-il ? Retient-il la conscience de lui-même ? » Peut-il connaître encore le plaisir et la peine ? Soutient-il » des rapports avec les autres principes semblables à lui ? » Enfin quelle destinée lui est réservée ? C'est là un autre » problème qu'on ne peut guère résoudre affirmativement » d'une manière absolue, et sur lequel la philosophie est à » peu près réduite à la probabilité. En effet, si le principe » intellectuel, pris substantiellement, est à l'abri de la mort, il » ne s'ensuit pas que le *moi*, qui n'est pas la substance, et qui » n'en est peut-être qu'une forme sublime, participe aussi de » son immortalité ; et la raison, dans ses recherches les plus » profondes, dans ses intuitions les plus vives et les plus inti- » mes, peut bien nous faire connaître l'essence du principe » qui nous constitue et sa forme actuelle, avec les conditions » réelles de sa manifestation et de son développement, mais » sans pouvoir nous révéler certainement ni les formes que » ce principe a pu revêtir déjà, ni celles que lui garde l'impé- » nétrable avenir. Tel est en résumé tout le système du *Phé-* » *don* : il repose sur la distinction sévère et profonde qui sé- » pare le domaine de la raison de celui de la foi, la certitude

» de l'espérance. De là deux parties dans le *Phédon* : la pre-
» mière qui, embrassant les trois quarts du dialogue, pré-
» sente une chaîne d'analyses et de raisonnements que ne
» désavouerait pas la rigueur moderne; la seconde, assez
» courte, qui est remplie par des probabilités, des vraisem-
» blances, des symboles [1]. »

I. Je commence par faire sur ce passage trois considérations :

1° Le dogme de l'immortalité de l'âme se compose de deux vérités très-distinctes l'une de l'autre. D'une part, la perpétuité du principe substantiel de l'âme; de l'autre, la durée également perpétuelle du sentiment de la conscience, c'est-à-dire, de la forme actuelle de cette même âme avec les propriétés essentielles qui la constituent. L'immortalité de l'âme n'est autre chose que l'immortalité de la substance pensante; ou, ce qui revient au même, de cette substance spirituelle qui est le *substratum* de la pensée, et de la pensée, qui en est la forme essentielle. Aucun de ces deux points, pris isolément, ne suffirait pour établir le dogme de l'immortalité. Car, d'un côté, il serait absurde d'admettre la durée permanente de la pensée, sans reconnaître celle de la substance en qui cette pensée réside; de l'autre, si la substance demeure éternellement, mais dépouillée de la conscience, le dogme de l'immortalité de l'âme cesse d'exister, du moins dans le sens véritable que l'on donne à ce mot. En proclamant l'âme immortelle, on veut faire entendre qu'éternellement elle sera capable de douleur et de plaisir, de bonheur et de misère; car le désir de la félicité, celui d'une vie sans fin, l'horreur naturelle de la mort, la perfectibilité de notre nature, l'exigence apodictique du mérite et du démérite, la sanction nécessaire de la loi morale, la bonté,

1 *Œuvres de Platon trad. par V. Cousin*, Paris, 1822, tom. I, pag 159, 160, 161.

la justice, la providence du créateur et tous les autres arguments qui appuient cette vérité consolatrice, ne démontrent pas seulement la durée de l'âme considérée comme substance; mais ils établissent en même temps l'existence éternelle de la conscience; et même ils ne prouvent la première qu'en tant qu'elle est nécessaire pour mettre la seconde à l'abri de toute attaque. Si l'âme survivait au corps, dépouillée de toute pensée, de toute connaissance intime, de tout souvenir; si elle était privée de la faculté de connaître, de jouir, de souffrir, du sentiment de son entité personnelle, elle serait par rapport à elle-même comme si elle n'était pas, rien ne la distinguerait plus des forces élémentaires de la matière qui dureront éternellement si Dieu ne les anéantit. La mort serait un sommeil parfait et sans réveil, comme l'enseignent les matérialistes. Jamais ceux-ci ne se seraient mis en peine de combattre une telle immortalité, que l'on peut accorder à chaque atome matériel, si on le suppose indivisible; jamais non plus, ni spiritualistes, ni quelque homme que ce soit n'auraient eu intérêt à la défendre. Aussi quand le spiritualiste s'applique à démontrer la simplicité, et par conséquent l'indissolubilité de la substance du principe pensant, il ne le fait que pour établir l'immortalité de la pensée. Il prouve l'incorruptibilité de la substance pour sauver celle de la forme qu'elle revêt. Et voilà pourquoi il faut bien se garder d'oublier, quand on traite de l'immortalité de l'âme, que l'essence de ce dogme consiste dans l'existence perpétuelle de la pensée.

II. 2° D'après l'auteur du *Phédon* interprété par M. Cousin, le premier point seul serait incontestable, le second ne sortirait pas des limites de la probabilité. Je ne m'arrêterai point à rechercher si l'illustre traducteur a bien pénétré la pensée de Socrate, ou pour mieux dire, de Platon; cela ne tend point à mon but. Je me contente de remarquer que suivant cette interprétation, Socrate démontrerait la perpétuité de la sub-

stance de l'âme avec *une chaîne d'analyses et de raisonnements que ne désavouerait pas la rigueur moderne ;* mais quant à la perpétuité de la pensée, il confesserait que cette question *ne peut se résoudre absolument d'une manière affirmative*, et il n'alléguerait en faveur de cette doctrine que de simples *probabilités et des vraisemblances*. Or, puisqu'il est démontré que le dogme de l'immortalité de l'âme consiste essentiellement dans le second point, c'est-à-dire, dans la perpétuité de la pensée, il s'ensuit que, d'après le *Phédon*, le dogme est *vraisemblable* ou *probable*, mais non pas certain ; et que, comme on l'affirme dans le sommaire, il est plutôt un vœu, un désir, un objet *d'espérance*, qu'un article de certitude rationnelle. Et, comme la vraisemblance et la probabilité n'excluent pas le doute, chacun peut facilement tirer la conséquence.

3° Et pourquoi l'auteur du *Phédon* n'aurait-il osé placer au rang des choses certaines un dogme de cette importance? Pourquoi des deux propositions qui le composent, la première qui, isolée de la seconde, est sans importance, aurait-elle le privilége d'être parfaitement inattaquable, tandis que l'autre, la seule essentielle, ne dépasserait pas la probabilité? L'argument nous fait toucher du doigt dans l'ontologie platonique la raison de tout ceci. Le fait psychologique de l'immortalité de l'âme dépend des principes ontologiques. Or l'ontologie enseigne que *l'âme humaine (le moi) n'est pas la substance ;* que *peut-être il n'en est qu'une forme sublime ;* qu'il est la *manifestation du développement du principe éternel et universel dont il émane ;* que *sa forme actuelle* peut être passagère ; que *comme il peut avoir revêtu d'autres formes dans le passé*, il peut en recevoir d'autres, dans *un impénétrable avenir*. Je ne cherche point encore ici si cette ontologie est vraiment celle de Platon et du *Phédon*, il me suffit de faire remarquer qu'elle est évidemment panthéistique, pourvu que les paroles qui la formulent soient prises dans leur sens ordinaire. Nous verrons dans la suite de ce chapitre qu'elles ne peuvent s'entendre au-

trement. Or, les principes du panthéisme une fois supposés, je ne m'étonne plus de voir l'immortalité de l'âme considérée comme incertaine.

En effet, comment pouvoir jamais affirmer la perpétuité de la pensée humaine, si cette pensée n'a point de substance qui lui soit propre? si elle n'est qu'une modification, une forme de la substance unique et universelle? quand l'expérience nous apprend, quand le raisonnement nous démontre que les simples formes sont dans un mouvement, dans une fluctuation continuelle, qu'elles passent fugitives sans avoir d'existence fixe, qu'elles se succèdent les unes aux autres, que l'immutabilité, l'éternité n'appartiennent qu'à la substance sans pouvoir aucunement convenir aux phénomènes. Loin de pouvoir affirmer la perpétuité de la pensée, les panthéistes doivent incliner plutôt vers le sentiment contraire, et même, s'ils s'en tiennent rigoureusement à leurs principes, ils doivent adhérer fermement à ce dernier. Et remarquons-le, ceux d'entre les panthéistes qui veulent admettre l'immortalité de l'âme doivent la dire non-seulement perpétuelle, mais encore éternelle; une simple perpétuité n'aurait aucun fondement dans leur système. Telle est en effet l'opinion de quelques panthéistes allemands. Mais si la pensée humaine est éternelle, l'éternité n'est plus une prérogative de la substance, de l'absolu comme absolu; il n'y a plus de raison pour l'accorder à un phénomène préférablement à un autre; on voit s'évanouir et disparaître la différence essentielle qui, selon les principes du panthéisme, sépare les phénomènes de la substance; il devient impossible de comprendre pour quelle raison surtout on attribue l'immortalité à l'âme envisagée comme principe substantiel de ses propres opérations; enfin, on ouvre une large voie à une foule d'autres conséquences absurdes qu'il serait trop long d'énumérer. C'est pour cela que dans la rigueur des principes du panthéisme on ne peut soutenir l'immortalité de l'âme humaine; et d'après ceux d'un panthéisme plus accommodant

et plus facile, on ne peut reconnaître ce dogme que comme une pure probabilité.

III. Ces observations une fois faites, il s'agit de savoir si M. Cousin, en donnant le sommaire du *Phèdon* que nous avons cité tout-à-l'heure, se contente d'exposer l'opinion du philosophe athénien, ou s'il n'émettrait pas plutôt la sienne propre. Cette dernière supposition paraît au premier abord déraisonnable et par trop malicieuse; quel est en effet le principe d'herméneutique qui permette d'attribuer une doctrine à celui dont le rôle se borne à l'exposer? Cependant, je dois le dire, l'auteur ne fait point ici une simble exposition, mais une critique; il interpose son jugement; et on peut lui attribuer sur ce point l'opinion platonique avec tout autant de probabilité qu'en a, dans les idées du *Phèdon*, le dogme de l'immortalité de l'âme. En effet, que l'on veuille bien y regarder de près. Dans l'examen approfondi que fait M. Cousin de la probabilité attachée par Socrate à un dogme si important, y a-t-il le moindre indice par où l'on puisse conjecturer qu'il désapprouve les erreurs et les imperfections de cette doctrine? Laisse-t-il comprendre de quelque manière, qu'un philosophe moderne, un philosophe éclairé des bienfaisantes lumières de la révélation, peut avoir sur sa propre immortalité plus de certitude que n'en avait le sage Athénien? que l'hésitation de celui-ci n'est point fondée en raison, mais qu'elle résulte seulement des erreurs et de l'imperfection de son système philosophique? A-t-on jamais vu un sage critique, exposant une erreur importante dont la réfutation n'entre pas dans son plan, ne pas prendre la peine d'en indiquer au moins la fausseté et de donner quelque marque d'improbation qui puisse prémunir contre ses dangers des lecteurs inattentifs? L'illustre traducteur affirme que, des deux articles traités dans ce dialogue, le premier *présente une chaîne d'analyses et de raisonnements que ne désavouerait pas la rigueur moderne*. Un peu plus loin

il remarque que cette partie du discours contient « une dis- » cussion franche, sévère, approfondie, à laquelle, pour les » objections et pour les réponses, il n'est pas aisé de voir ce » que la philosophie moderne pourrait ajouter après deux mille » ans [1]; » tandis que l'autre partie, loin d'être aussi démonstrative, se compose uniquement de *probabilités*, *de vraisemblances et de symboles*. Or cette seconde partie est cependant la seule essentielle à la preuve du dogme dont il s'agit, et sans elle toute la *rigueur*, la *solidité*, la *profondeur* de l'autre devient complètement inutile. Et quelle est donc la cause de cette faiblesse? Viendrait-elle de la nature du dogme indémontrable par lui-même, ou bien de l'impuissance du philosophe? Dans le premier cas, la philosophie moderne ne saurait aller plus loin que Platon, et la raison devra renoncer à acquérir la certitude d'une vérité aussi nécessaire à l'ordre moral et à la félicité des hommes. Dans le second cas, nous pourrons nous consoler et chercher à suppléer à ce qui manquait à la philosophie antique. Mais M. Cousin se garde bien de satisfaire à nos désirs; il observe un silence rigoureux; et ce silence peut paraître à beaucoup un aveu tacite de l'impuissance humaine, vu surtout l'usage où est M. Cousin d'indiquer les imperfections et les défauts des doctrines antiques, comparées aux doctrines plus parfaites des temps postérieurs.

Ce n'est là, dira-t-on, qu'un argument négatif, et il ne faut pas se montrer si difficile ni chercher à tondre sur un œuf; mais que répondrez-vous quand je vous ferai voir de la manière la plus palpable que l'argument est positif, et que le traducteur du *Phédon* est en parfaite communauté de doute avec son original? S'il n'en était pas ainsi, pourrait-il dire, comme nous l'avons vu, que

« Tout le système du *Phédon* repose sur la distinction sé- » vère et profonde qui sépare le domaine de la raison de celui » de la foi, la certitude de l'espérance? »

1 *Œuv. de Platon trad. par V. Cousin*, Paris, 1822, tom. I, pag. 176.

Il approuve donc la distinction en vertu de laquelle on regarde comme certaine l'immortalité de la substance pensante, tandis que l'on considère comme simplement probable l'immortalité de la pensée, car l'espérance opposée à la certitude ne peut présenter un autre sens. Ce qu'on se contente d'espérer n'est pas certain ; le chrétien n'a qu'une simple *espérance* au royaume de Dieu, parce qu'il peut ne pas s'en rendre digne : mais il *croit* à la vie future.

Vous direz peut-être que cette espérance, d'après M. Cousin, est aussi une foi. Mais ici, le mot de *foi* se rapporte manifestement aux mythes et aux symboles, qui font de l'immortalité de la pensée un dogme religieux dans l'enseignement de Socrate, et non pas à son idée purement rationnelle. La *foi* opposée à la *raison* s'applique au caractère *positif* du dogme théologique et populaire ; l'*espérance* opposée à la *certitude* exprime l'incertitude des opinions philosophiques. Et dans cet emploi du mot de *foi* appliqué à la fausse religion des païens, il y a une mauvaise équivoque qu'il suffit d'indiquer au lecteur intelligent.

IV. Si mes explications paraissent encore trop subtiles, l'auteur, dans un autre passage extrait du même sommaire du *Phédon*, me fournira de quoi raisonnner sans tant de raffinements.

« Telle est, dit-il, la première partie du *Phédon*, qui contient le dogme philosophique de l'incorruptibilité du principe intellectuel dans la dissolution de son organisation extérieure. Vient ensuite la seconde partie avec le cortége des croyances populaires et mythologiques sur la destinée et l'état ultérieur de ce principe immortel, transporté *hors* des conditions de son existence actuelle. La première partie était une discussion entre philosophes, la seconde est un hymne, un fragment d'épopée ; c'est en quelque sorte un accompagnement doux et gracieux, destiné à relever l'effet

» des démonstrations précédentes, et à charmer le cœur et » l'imagination, après que l'intelligence est satisfaite. »

Après ce préambule qui enlève presque toute valeur scientifique au contenu de la seconde partie, M. Cousin poursuit son raisonnement :

« La philosophie démontre qu'il y a dans l'homme un prin- » cipe qui ne peut périr. Mais que ce principe reparaisse dans » un autre monde avec le même ordre de facultés et les mêmes » lois qu'il avait dans celui-ci ; qu'il y porte les conséquences » des bonnes et des mauvaises actions qu'il a pu commettre ; » que l'homme vertueux y converse avec l'homme vertueux, » que le méchant y souffre avec le méchant, c'est là une pro- » babilité sublime qui échappe peut-être à la rigueur de la » démonstration, mais qu'autorisent et consacrent et le vœu » secret du cœur et l'assentiment universel des peuples. » Elles ne sont pas d'hier, elles ne s'éteindront pas demain, » ces naïves et nobles croyances qu'un indestructible besoin » produit, répand, perpétue parmi les hommes, comme un » héritage sacré ; et en vérité, ce serait une philosophie bien » hautaine que celle qui défendrait au sage, à l'heure suprême, » d'invoquer ces traditions vénérables et d'essayer de s'en- » chanter lui-même de la foi de ses semblables et des es- » pérances du genre humain. Ce n'est pas là du moins » la philosophie de Socrate. Trop éclairé pour accepter » sans réserve les allégories populaires qu'il raconte à ses » amis, il est trop indulgent aussi pour les repousser avec » rigueur ; et l'on voit tout au plus errer sur les lèvres du » bon et spirituel vieillard ce demi-sourire qui trahit le scep- » ticisme sans montrer le dédain [1]. »

Il est clair qu'ici l'auteur parle en son propre nom, et qu'il n'est plus simplement l'interprète de Socrate. Il parle au nom

1 *Œuvr. de Platon*, *trad. par V. Cousin*, Paris, 1822, tom. I, pag. 177, 178, 179.

Il approuve donc la distinction en vertu de laquelle on regarde comme certaine l'immortalité de la substance pensante, tandis que l'on considère comme simplement probable l'immortalité de la pensée, car l'espérance opposée à la certitude ne peut présenter un autre sens. Ce qu'on se contente d'espérer n'est pas certain ; le chrétien n'a qu'une simple *espérance* au royaume de Dieu, parce qu'il peut ne pas s'en rendre digne : mais il *croit* à la vie future.

Vous direz peut-être que cette espérance, d'après M. Cousin, est aussi une foi. Mais ici, le mot de *foi* se rapporte manifestement aux mythes et aux symboles, qui font de l'immortalité de la pensée un dogme religieux dans l'enseignement de Socrate, et non pas à son idée purement rationnelle. La *foi* opposée à la *raison* s'applique au caractère *positif* du dogme théologique et populaire ; l'*espérance* opposée à la *certitude* exprime l'incertitude des opinions philosophiques. Et dans cet emploi du mot de *foi* appliqué à la fausse religion des païens, il y a une mauvaise équivoque qu'il suffit d'indiquer au lecteur intelligent.

IV. Si mes explications paraissent encore trop *subtiles*. l'auteur, dans un autre passage extrait du même sommaire du *Phédon*, me fournira de quoi raisonnner sans tant de raffinements.

« Telle est, dit-il, la première partie du *Phédon*, qui contient le dogme philosophique de l'incorruptibilité du principe intellectuel dans la dissolution de son organisation extérieure. Vient ensuite la seconde partie avec le cortége des croyances populaires et mythologiques sur la destinée et l'état ultérieur de ce principe immortel, transporté *hors* des conditions de son existence actuelle. La première partie était une discussion entre philosophes, la seconde est un hymne, un fragment d'épopée ; c'est en quelque sorte un accompagnement doux et gracieux, destiné à relever l'effet

» des démonstrations précédentes, et à charmer le cœur et
» l'imagination, après que l'intelligence est satisfaite. »

Après ce préambule qui enlève presque toute valeur scientifique au contenu de la seconde partie, M. Cousin poursuit son raisonnement :

« La philosophie démontre qu'il y a dans l'homme un prin-
» cipe qui ne peut périr. Mais que ce principe reparaisse dans
» un autre monde avec le même ordre de facultés et les mêmes
» lois qu'il avait dans celui-ci ; qu'il y porte les conséquences
» des bonnes et des mauvaises actions qu'il a pu commettre ;
» que l'homme vertueux y converse avec l'homme vertueux,
» que le méchant y souffre avec le méchant, c'est là une pro-
» babilité sublime qui échappe peut-être à la rigueur de la
» démonstration, mais qu'autorisent et consacrent et le vœu
» secret du cœur et l'assentiment universel des peuples.
» Elles ne sont pas d'hier, elles ne s'éteindront pas demain,
» ces naïves et nobles croyances qu'un indestructible besoin
» produit, répand, perpétue parmi les hommes, comme un
» héritage sacré ; et en vérité, ce serait une philosophie bien
» hautaine que celle qui défendrait au sage, à l'heure suprême,
» d'invoquer ces traditions vénérables et d'essayer de s'en-
» chanter lui-même de la foi de ses semblables et des es-
» pérances du genre humain. Ce n'est pas là du moins
» la philosophie de Socrate. Trop éclairé pour accepter
» sans réserve les allégories populaires qu'il raconte à ses
» amis, il est trop indulgent aussi pour les repousser avec
» rigueur ; et l'on voit tout au plus errer sur les lèvres du
» bon et spirituel vieillard ce demi-sourire qui trahit le scep-
» ticisme sans montrer le dédain [1]. »

Il est clair qu'ici l'auteur parle en son propre nom, et qu'il n'est plus simplement l'interprète de Socrate. Il parle au nom

1 *Œuvr. de Platon, trad. par V. Cousin*, Paris, 1822, tom. I, pag. 177, 178, 179.

Il approuve donc la distinction en vertu de laquelle on regarde comme certaine l'immortalité de la substance pensante, tandis que l'on considère comme simplement probable l'immortalité de la pensée, car l'espérance opposée à la certitude ne peut présenter un autre sens. Ce qu'on se contente d'espérer n'est pas certain; le chrétien n'a qu'une simple *espérance* au royaume de Dieu, parce qu'il peut ne pas s'en rendre digne: mais il *croit* à la vie future.

Vous direz peut-être que cette espérance, d'après M. Cousin, est aussi une foi. Mais ici, le mot de *foi* se rapporte manifestement aux mythes et aux symboles, qui font de l'immortalité de la pensée un dogme religieux dans l'enseignement de Socrate, et non pas à son idée purement *rationnelle*. La *foi* opposée à la *raison* s'applique au caractère positif du dogme théologique et populaire; l'*espérance* opposée à la *certitude* exprime l'incertitnde des opinions philosophiques. Et dans cet emploi du mot de *foi* appliqué à la fausse religion des païens, il y a une mauvaise équivoque qu'il suffit d'indiquer au lecteur intelligent.

IV. Si mes explications paraissent encore trop subtiles, l'auteur, dans un autre passage extrait du même sommaire du *Phédon*, me fournira de quoi raisonnner sans tant de raffinements.

« Telle est, dit-il, la première partie du *Phédon*, qui con-
» tient le dogme philosophique de l'incorruptibilité du prin-
» cipe intellectuel dans la dissolution de son organisation
» extérieure. Vient ensuite la seconde partie avec le cortége
» des croyances populaires et mythologiques sur la destinée
» et l'état ultérieur de ce principe immortel, transporté hors
» des conditions de son existence actuelle. La première par-
» tie était une discussion entre philosophes, la seconde est un
» hymne, un fragment d'épopée; c'est en quelque sorte un
» accompagnement doux et gracieux, destiné à relever l'effet

» des démonstrations précédentes, et à charmer le cœur et
» l'imagination, après que l'intelligence est satisfaite. »

Après ce préambule qui enlève presque toute valeur scientifique au contenu de la seconde partie, M. Cousin poursuit son raisonnement :

« La philosophie démontre qu'il y a dans l'homme un principe qui ne peut périr. Mais que ce principe reparaisse dans un autre monde avec le même ordre de facultés et les mêmes lois qu'il avait dans celui-ci ; qu'il y porte les conséquences des bonnes et des mauvaises actions qu'il a pu commettre ; que l'homme vertueux y converse avec l'homme vertueux, que le méchant y souffre avec le méchant, c'est là une probabilité sublime qui échappe peut-être à la rigueur de la démonstration, mais qu'autorisent et consacrent et le vœu secret du cœur et l'assentiment universel des peuples. Elles ne sont pas d'hier, elles ne s'éteindront pas demain, ces naïves et nobles croyances qu'un indestructible besoin produit, répand, perpétue parmi les hommes, comme un héritage sacré ; et en vérité, ce serait une philosophie bien hautaine que celle qui défendrait au sage, à l'heure suprême, d'invoquer ces traditions vénérables et d'essayer de s'enchanter lui-même de la foi de ses semblables et des espérances du genre humain. Ce n'est pas là du moins la philosophie de Socrate. Trop éclairé pour accepter sans réserve les allégories populaires qu'il raconte à ses amis, il est trop indulgent aussi pour les repousser avec rigueur ; et l'on voit tout au plus errer sur les lèvres du bon et spirituel vieillard ce demi-sourire qui trahit le scepticisme sans montrer le dédain 1. »

Il est clair qu'ici l'auteur parle en son propre nom, et qu'il n'est plus simplement l'interprète de Socrate. Il parle au nom

1 *Œuvr. de Platon, trad. par V. Cousin*, Paris, 1822, tom. 1, pag. 177, 78, 179.

Après avoir exposé d'une manière courte et littérale ce que le dialogue renferme sur ce sujet, il ajoute :

« On voit que nous avons gardé ici à dessein, et avec un » respect scrupuleux, les formes et la phraséologie sous la- » quelle cette théorie célèbre a paru pour la première fois » dans le monde philosophique. Mais il faut percer ces enve- » loppes, pour entrevoir les hautes vérités qui sont dessous. »

Ces *hautes vérités* sont le panthéisme.

« La théorie de la science, considérée comme réminis- » cence, ne nous enseigne-t-elle pas que la puissance intel- » lectuelle prise substantiellement, et avant de se manifes- » ter sous la forme de l'âme humaine, contient déjà en elle. » ou plutôt est elle-même le type primitif et absolu du beau. » du bien, de l'égalité, de l'unité, et que lorsqu'elle passe de » l'état de substance à celui de personne, et acquiert ainsi la » conscience et la pensée distincte en sortant des profon- » deurs où elle se cachait à ses propres yeux, elle trouve » dans le sentiment obscur et confus de la relation intime qui » la rattache à son premier état comme à son centre et à son » principe, les idées du beau, du bien, de l'égalité, de l'u- » nité, de l'infini, qui alors ne lui paraissent pas tout-à- » fait des découvertes, et ressemblent assez à des souvenirs? » C'est ainsi du moins que j'entends Platon [1]. »

Et moi, je dirai, avec plus de raison peut-être : c'est ainsi que j'entends, non pas Platon, mais son habile traducteur. Car, si une telle digression n'était trop étrangère à mon sujet, il me serait facile de montrer combien ces idées diffèrent de la théorie de la réminiscence. Au contraire, elles sont en parfait accord avec les doctrines panthéistiques que nous avons exposées dans le chapitre précédent, et il est impossible d'exprimer le panthéisme d'une manière plus évidente. Si l'âme humaine est une simple *forme ;* si cette forme est la mani-

1 *Œuvr. de Platon trad. par V. Cousin*, tom. I, pag. 167, 168.

festation d'une substance préexistante ; si cette substance est elle-même le *type du beau, du bon,* et de toutes les vérités apodictiques et rationnelles ; si elle en est le *type primitif et absolu ;* si devenue homme, elle *acquiert la conscience et la pensée distincte, en passant de l'état de substance à celui de personne ;* si, avant ce passage, elle n'avait pas la conscience d'elle-même, mais demeurait *cachée à ses propres yeux ;* si par conséquent la personnalité humaine n'est qu'un phénomène ; qui ne voit que l'univers ne renferme qu'une substance unique, dont l'âme de l'homme est, comme tous les autres phénomènes, une simple modification ? Il est bon de remarquer que la connaissance nous est ici présentée comme le résultat du passage de l'unité substantielle dans la variété phénoménale ; ce qui s'accorde merveilleusement avec les idées de notre auteur sur la spontanéité divine, idées dont nous avons parlé précédemment. (*Chap. Ier, p.* 78 *et suiv.*)

Vous supposez que l'âme de l'homme sous sa forme personnelle, n'est point une substance séparée, ouvrage de la toute-puissance créatrice ; vous prétendez qu'elle n'est qu'une de ces modifications infinies sous lesquelles se manifeste la substance unique et absolue ; vous enseignez que naguères elle n'était pas et qu'elle a commencé d'exister, d'avoir la conscience et la pensée, au moins distincte, d'elle-même, et de revêtir une apparence de personnalité ; comment après cela pouvez-vous assurer avec quelque fondement qu'elle durera toujours sous sa forme nouvelle ? Pourquoi ne rentrerait-elle pas un jour dans les *profondeurs qui la cachaient à ses propres yeux,* comme elle en est sortie pour habiter la terre ? La possibilité seule de cette incertitude suffirait pour étouffer toute espérance fondée d'un avenir ; or qu'arrivera-t-il si cette incertitude devient probable, si elle est certaine d'après les principes du panthéisme ? Le lecteur souffrira sans peine que je cite encore un passage de l'illustre traducteur où cette conséquence désastreuse se montre à découvert.

Dans l'argument du *premier Alcibiade*, M. Cousin s'exprime en ces termes :

« Le *moi* ne s'aperçoit lui-même que dans le sentiment
» intime du pouvoir qu'il a de se servir, quand et comment
» il lui plaît, de ces mêmes organes qui l'enveloppent et dont
» il semble le produit. Ce n'est qu'en se servant d'eux qu'il
» s'en distingue, et ce n'est qu'en s'en distinguant qu'il
» soupçonne leur existence et reconnaît la sienne. Tant que
» l'homme ne fait que sentir, jouir ou souffrir, sa sensibilité
» eût-elle acquis les développements les plus riches et les
» plus vastes, occupât-il l'espace entier de son étendue,
» remplît-il le temps de sa durée, l'homme n'est pas encore,
» du moins pour lui-même ; il n'est à ce degré qu'une des
» forces de la nature, une pièce ordinaire de l'ordre du monde
» et du mécanisme universel qui agit en lui et par lui. Mais
» quand, parti des profondeurs de l'âme, prémédité, déli-
» béré, voulu, l'acte libre vient s'interposer au milieu du
» flux et du reflux des affections et des mouvements orga-
» niques, le miracle de la personnalité humaine s'accomplit.
» Tant que le sentiment de l'action volontaire et libre sub-
» siste dans l'âme, le miracle contiue ; l'homme s'appartient
» à lui-même, et possède la conscience d'une existence qui
» lui est propre. Quand ce sentiment diminue, celui de l'exis-
» tence décroît proportionnellement ; ses divers degrés me-
» surent l'énergie, la pureté, la grandeur de la vie humaine,
» et quand il est éteint, le phénomène intellectuel a péri [1]. »

V. M. Cousin a rendu un service éminent à la philosophie française en lui donnant une élégante traduction du prince des philosophes anciens ; mais il a empoisonné presque tout le présent qu'il lui a fait, en y joignant ses explications particulières. Est-il possible de contenir son indignation quand

1 *Œuvr. de Platon trad. par V. Cousin*, tom. v, pag. 6, 7, 8.

on voit ce grand sage, ce grand disciple de Socrate, le seul qui fût véritablement digne de son sublime maître, travesti en un panthéiste aussi éhonté que Spinosa, rendu semblable aux matérialistes de nos jours? Je dis matérialistes, car qu'importent après tout la phrase et les accessoires, quand la substance et le fond de la doctrine n'offrent point de différence? C'est dans ses conséquences surtout que le matérialisme est détestable; ses principes, ses théories sur les molécules pensantes, sur le cerveau qui digère la pensée et autres semblables, ne sont que ridicules; mais les décourageantes et funestes conclusions qui en découlent sont véritablement odieuses, abominables. Or qu'importe de le métamorphoser en panthéisme si l'on arrive aux mêmes résultats? Et qu'importe de parler en termes pompeux de la *pureté*, de la *grandeur* de la *vie humaine*, et même de la diviniser, si on ne lui assigne pas une autre fin qu'à celle de la brute? Je n'ai pas besoin de rechercher ici si M. Cousin nous expose son propre sentiment ou celui de Platon, ou celui de tout autre, il me suffit de voir mettre au grand jour dans leur brutale nudité, les funestes conséquences du panthéisme.

« Tel est l'homme, poursuit M. Cousin, le principe individuel; mais pour le bien connaître..... il faut le considérer de plus haut, et le rapporter lui-même à son propre principe, à l'essence universelle dont il émane..... Ce qui constitue le *moi*, c'est son caractère de force ou de cause. Or cette cause, précisément parce qu'elle est personnelle,... est finie, limitée par l'espace et par le temps, et l'opposition nécessaire des forces étrangères de la nature; elle a ses degrés, ses bornes, ses affaiblissements, ses suspensions, ses défaillances; elle ne se suffit donc pas à elle-même; et alors même que, fidèle à sa nature, elle résiste à la fatalité qui fait effort pour l'entraîner et l'absorber dans son sein, alors même qu'elle défend le plus noblement contre cette fatalité et les passions qui en dérivent, la liberté

» faible et bornée, mais réelle et perfectible, dont elle est
» douée; elle éprouve le besoin d'un point d'appui plus ferme
» encore que celui de la conscience, d'une puissance supé-
» rieure où elle se renouvelle, se fortifie et s'épure. Mais
» cette puissance où la trouver? Sera-ce à la scène mobile de
» ce monde que nous demanderons un principe fixe? Sera-ce
» à des formules abstraites que nous demanderons un prin-
» cipe réel? Il faut donc revenir à l'âme, mais il faut entrer
» dans ses profondeurs. Il faut revenir au *moi*, car le moi
» seul peut donner un principe actif et réel; mais il faut dé-
» gager le moi de lui-même pour en obtenir un principe
» fixe, c'est-à-dire, qu'il faut considérer le moi substantiel-
» lement; car la substance du moi, comme substance du
» moi, doit être une force, et comme substance, elle doit
» être une force absolue. Or n'est-ce pas un fait que, sous le
» jeu varié de nos facultés et pour ainsi dire à travers la con-
» science claire et distincte de notre énergie personnelle, est
» la conscience sourde et confuse d'une force qui n'est pas la
» nôtre, mais à laquelle la nôtre est attachée; que le moi,
» c'est-à-dire, toute l'activité volontaire ne s'attribue pas,
» mais qu'il représente sans toutefois la représenter intégra-
» lement, à laquelle il emprunte sans cesse, sans jamais l'é-
» puiser, qu'il sait antérieure à lui, puisqu'il se sent venir
» d'elle et ne pouvoir subsister sans elle, qu'il sait posté-
» rieure à lui, puisque après des défaillances momentanées,
» il se sent renaître dans elle et par elle? Exempte des li-
» mites ét des troubles de la personnalité, cette force anté-
» rieure, postérieure, supérieure à celle de l'homme, ne
» descend point à des actes particuliers, et par conséquent ne
» tombe ni dans le temps ni dans l'espace, immobile dans
» l'unité de son action infinie et inépuisable, en dehors et
» au-dessus du changement, de l'accident et du mode, cause
» invisible et absolue de toutes les causes contingentes et phé-
» noménales, substance, existence, liberté pure, Dieu. Or,

» Dieu une fois conçu comme le type de la liberté en soi, et
» l'âme humaine comme le type de la liberté relative ou de
» la volonté, il suit que plus l'âme se dégage des liens de la
» fatalité, plus elle se retire des éléments profanes qui l'en-
» vironnent et qui l'entraînent vers ce monde extérieur des
» images et des formules aussi vaines que les images, plus
» elle revient et s'attache à l'élément sacré, au Dieu qui ha-
» bite en elle; et mieux elle se connaît elle-même, puis-
» qu'elle se connaît non-seulement dans son état actuel, mais
» dans son état primitif et futur, dans son essence. C'est là
» la condition et le complément de toute sagesse, de toute
» science, de toute perfection [1]. »

La doctrine des matérialistes est certainement moins dangereuse que ces raffinements panthéistiques; car la grossièreté cynique de la première de ces doctrines est plus propre à dégoûter qu'à séduire; tandis que le faux brillant dont les panthéistes décorent leur système, l'apparence religieuse avec laquelle ils pallient l'impiété de leurs dogmes, pourraient devenir funestes à des lecteurs trop confiants. Ne regardez qu'à la surface, trouverez-vous jamais un langage plus pieux, plus noble, plus élevé; des sentiments plus dignes, sur Dieu, sur l'homme, que dans le passage cité plus haut?

Dieu, type suprême de liberté, de perfection; principe, soutien, terme de toutes les existences; source d'où elles émanent, immense océan où retournent toutes choses; force et appui de notre âme, qui ne pourrait combattre contre les passions de la nature, si elle ne venait se raffermir, se retremper continuellement aux influences de cet aide suprême; qui ne pourrait remporter une victoire complète sur la fatalité qui l'environne, si elle ne tentait de se soustraire au joug des sens et de s'élever peu à peu vers son principe, auquel elle devra se rejoindre un jour pour trouver en lui sa perfection et sa béatitude. Si ces maximes s'entendaient dans le sens et la

1 *Œuvr. de Platon*, tom. V, pag. 8, 9, 10, 11.

doctrine du théisme, un philosophe chrétien pourrait-il jamais parler d'une manière plus sainte ou plus relevée ? Mais quand, rapprochant ces passages isolés des principes généraux de la doctrine qu'ils représentent, on en pénètre le véritable sens ; quand, soulevant le voile qui les couvre, on aperçoit ces nouveaux maîtres enseignant que Dieu, l'homme et la nature ne sont qu'un tout ; que le sentiment de notre âme n'est qu'un sentiment *sourd et confus* de la divinité [1] ; que Dieu peut se sentir aussi bien que se comprendre ; que Dieu n'est qu'une force fatale et spontanée, privée de toute conscience propre ; que sa personnalité n'est autre que celle de ses créatures ; et que la personnalité de celles-ci, comme leur liberté et leur volonté, est un pur phénomène ; que l'homme doit se soustraire à la fatalité de la nature pour tomber dans la fatalité divine ; enfin qu'il est destiné à se rejoindre à son principe en perdant la conscience de lui-même ; que l'immortalité qui lui est promise est l'anéantissement de la pensée ; la liberté qu'il croit avoir, une inexorable nécessité ; la vertu pour laquelle il se fatigue, une simple apparence ; le bonheur auquel il aspire, un fantôme de l'imagination ; le devoir et l'espérance, le présent et l'avenir, également vains et chimériques ; quand, dis-je, on songe qu'à cela se réduisent les principes de l'étrange philosophie qui règne en Europe, on doit verser des larmes amères sur un siècle où les meilleurs esprits professent des doctrines dignes d'être reléguées, je ne dirai pas après la sagesse, mais après la superstition des gentils et des nations les plus barbares qui soient au monde.

1 Santorre de Santa-Rosa écrivait en 1824 au traducteur de Platon : « J'ai » lu et relu l'argument du *premier Alcibiade*, j'y ai profondément réfléchi, » et je te déclare que mon esprit ne peut pas se faire une idée nette de la » substance. L'existence personnelle est la seule que je conçoive, je n'ai pas » la conscience *sourde et confuse* dont tu parles. » (*Rev. des Deux-Mondes*, tom. XXI, p. 678.)—Je crois que plusieurs partageront le sentiment de Santa-Rosa. La substance unique et concrète des panthéistes, et, ce qui est pis, le sentiment de cette substance ne sont que des fantômes et non des idées.

CHAPITRE III.

—

M. COUSIN NIE L'EXISTENCE DE LA RÉVÉLATION PRISE DANS LE SENS CATHOLIQUE, ET CELLE DE L'ORDRE SURNATUREL.

1. Déterminons d'abord d'une manière précise les deux idées principales qui feront le sujet de ce chapitre. On appelle révélation, une connaissance donnée de Dieu, à laquelle l'homme ne peut parvenir à l'aide de ses moyens naturels. Elle suppose donc deux choses : 1° que, dans son origine, la connaissance provient immédiatement de Dieu ; 2° qu'il est impossible d'y parvenir au moyen des facultés naturelles. La première de ces deux conditions, sans la seconde, ne suffirait pas pour former une révélation dans le sens ordinaire de ce mot. De là vient que la connaissance rationnelle, quoique dérivant immédiatement de Dieu selon l'opinion fondée des meilleurs philosophes, ne peut qu'improprement se dire révélation, parce que la manifestation divine qui la constitue, se fait d'après un ordre constant, identique chez tous les hommes et faisant partie des lois de la nature. Toutefois on peut, si l'on veut, donner à cette manifestation le nom de révélation divine ; elle l'est même véritablement, d'après le sens originel du mot ; mais cette locution est impropre, et

peut devenir équivoque, si quelque addition ne la détermine, parce que, d'après l'usage, le mot de révélation emporte avec lui l'idée d'une connaissance qui surpasse les forces de la nature, par la manière dont elle fut, dans le principe, communiquée aux hommes.

L'idée de révélation, dans sa signification ordinaire, emporte donc l'idée de surnaturel, et ne peut subsister sans celle-ci. L'ordre surnaturel est un ensemble de faits dont la révélation forme une partie notable et fondamentale.

Mais en quoi consiste l'essence du *surnaturel*, l'essence propre de cet ordre de choses? Dans mon *Introduction à l'étude de la philosophie*, j'ai cherché le principe de cette idée dans la nature même de l'esprit humain, et je crois en avoir expliqué l'origine d'une manière neuve et incontestable. Mais, ne pouvant entrer ici dans des analyses scientifiques, et devant m'appliquer surtout à la brièveté, je me bornerai à restreindre le sens du mot, d'après l'acception usuelle et commune. Je suppose d'abord, comme un principe que *le bon* sens de la plupart des hommes n'a jamais songé à révoquer en doute, que la nature est un assemblage de faits se produisant et se succédant d'après l'ordre constant et fixe de certaines lois, appelées pour cela naturelles, et qui sont en substance une réunion de causes agissantes d'après un mode déterminé. Or un fait que ces causes n'ont ni produit, ni pu produire; un fait dont les lois de la nature ne peuvent donner la raison; un fait qui ne peut s'expliquer que par une intervention extraordinaire de l'être divin, dérogeant librement, pour des motifs dignes de sa sagesse et de sa providence, aux lois qu'il a librement établies; un tel fait, dis-je, s'appelle surnaturel, parce qu'il surpasse les forces et les lois de la nature.

II. L'ordre surnaturel, dont la révélation est une des parties principales, n'est pas moins réel, pas moins indubitable que l'ordre de la nature. Je ne m'arrêterai point à développer

les raisons qui le prouvent, je les suppose connues du lecteur. Mon but présent n'est point de prouver la vérité de la religion, mais de faire voir qu'elle est attaquée par M. Cousin dans tous les points essentiels qui la constituent. Si M. Cousin avait dit : « La religion est fausse ; en renversant ses bases je fais une œuvre digne d'un philosophe, » je devrais m'y prendre d'une autre manière ; mais il confesse que la religion est vraie, il proteste qu'il la reconnaît, qu'il l'adore, il se déclare orthodoxe, il s'indigne fortement contre quiconque le soupçonne du contraire. Il ne s'agit donc pas pour moi de démontrer la vérité de la religion, mais d'examiner si la doctrine du professeur français est véritablement telle qu'il nous la représente en répondant à ses accusateurs.

Et d'abord, que telle ne soit pas cette doctrine, nous pourrions à bon droit le conclure des discussions précédentes, sans avoir besoin de nouveaux raisonnements. En effet, comment pouvoir admettre la révélation et le surnaturel, comment pouvoir être catholique et chrétien, en professant le panthéisme ? S'il y a une substance unique, si Dieu et la nature sont substantiellement la même chose, si la nature est aussi nécessaire que Dieu, et si Dieu dans ses œuvres est nécessité comme la nature, peut-on admettre un état de choses supérieur à l'ordre naturel ? La dualité dans l'ordre implique nécessairement une pluralité de substances ; un ordre surnaturel indépendant des forces inférieures et les dominant, suppose nécessairement un Dieu tout-à-fait libre dans la création et le gouvernement du monde, non de cette liberté apparente que les panthéistes assignent à la cause absolue, non de cette spontanéité qui agit sans connaître préalablement sa fin, telle que M. Cousin la suppose ; mais d'une liberté véritable pouvant agir de telle manière ou de telle autre, pouvant et choisir comme il lui plaît, le but de ses opérations, et, dans l'infinité des moyens possibles, choisir encore les plus propres à obtenir ce but. Ou bien le surnaturel ne peut exister dans le

système panthéistique, ou bien il n'est qu'un pur rapport, une simple abstraction qui considère la nature, c'est-à-dire, la variété des phénomènes, non plus en elle-même, mais relativement à la substance unique qui la produit nécessairement.

III. L'histoire confirme notre assertion, et nous montre le rationalisme théologique sortant des écoles où l'on enseignait le panthéisme, comme conséquence nécessaire de cette doctrine. Les panthéistes alexandrins voulurent réduire à des vérités de philosophie naturelle, environnées, il est vrai, d'obscurité, les antiques restes de la révélation primitive et le christianisme naissant; quinze siècles plus tard, on vit de même les panthéistes allemands renouveler la même entreprise. Spinosa, le plus célèbre et le plus rigoureux des panthéistes modernes, fut aussi le créateur du rationalisme biblique [1]. Il considéra l'ordre surnaturel comme un de ces modes nécessaires qui déterminent les attributs divins; il le confondit avec le cours naturel des choses; il le dépouilla de son essence. Quant à ce qui regarde en particulier la révélation, cette partie si éminente de l'ordre surnaturel, comment peut-on concilier sa nature et ses enseignements avec le dogme de l'unité de substance? La création substantielle, la personnalité réelle et impérissable de l'homme, la liberté divine et la liberté humaine, la chute primitive, l'Incarnation, etc., sont autant de vérités qui, d'une part, répugnent absolument aux principes du panthéisme, et de l'autre, constituent le fond même de la révélation, soit qu'on la considère dans sa forme la plus ancienne, ou bien dans son renouvellement mosaïque, ou dans son complément chrétien.

Il serait inutile de nous arrêter plus longtemps sur un point

1 Je l'ai prouvé dans la *Théorie du surnaturel*, note 76, pag. 442, 443, 1re édit. ital.

aussi évident. Si donc l'illustre auteur dont nous avons entrepris d'examiner la doctrine veut faire accorder sa religion avec ses principes philosophiques, il doit être rationaliste. Mais il pourrait s'être contredit ; il pourrait être encore tombé dans quelqu'une de ces antilogies dont ses ouvrages nous offrent d'autres exemples. Voilà pourquoi nous allons examiner avec attention tout ce qu'il a écrit sur le point qui nous occupe.

IV. En parlant des divers éléments de la société humaine et des besoins correspondants à ces éléments, M. Cousin les réduit à quelques idées fondamentales qui sont l'utile, le juste, le beau, le saint, le vrai, d'où naissent l'industrie, l'état, l'art, la religion et la philosophie. La base de la religion est l'idée de Dieu, mais cette idée ne suffit pas pour la constituer.

« L'intuition de Dieu distinct en soi du monde, » (c'est-à-dire, comme unité substantielle,) « mais y faisant son ap-
» parition, est la religion naturelle. Mais, comme l'homme
» ne s'était pas arrêté au monde primitif, à la société primi-
» tive, aux beautés naturelles, il ne s'arrête pas non plus à
» la religion naturelle. En effet, la religion naturelle, c'est-
» à-dire, l'instinct de la pensée qui s'élance jusqu'à Dieu à
» travers le monde, n'est qu'un éclair merveilleux, mais fu-
» gitif dans la vie de l'homme naturel ; cet éclair illumine son
» âme, comme l'idée du beau, l'idée du juste, l'idée de l'u-
» tile. Mais, dans ce monde, tout tend à obscurcir, à dis-
» traire, à égarer le sentiment religieux. Que fait donc
» l'homme ? Il fait ici ce qu'il a fait précédemment : il crée,
» à l'usage de l'idée nouvelle qui le domine, un autre monde
» que celui de la nature, un monde dans lequel, faisant ab-
» straction de toute autre chose, il n'aperçoit plus que son
» caractère divin, c'est-à-dire, son rapport avec Dieu. Le
» monde de la religion, messieurs, c'est le culte. En vérité,

» c'est un sentiment religieux bien impuissant que celui qui
» s'arrêterait à une contemplation rare, vague et stérile. Il est
» de l'essence de tout ce qui est fort de se développer, de se
» réaliser. Le culte est donc le développement, la réalisation
» du sentiment religieux, non sa limitation. Le culte est à la
» religion naturelle ce que l'art est à la beauté naturelle, ce
» que l'état est à la société primitive, ce que le monde de
» l'industrie est à celui de la nature. Le triomphe de l'intui-
» tion religieuse est dans la création du culte, comme le
» triomphe de l'idée du beau est dans la création de l'art,
» comme celui de l'idée du juste est dans la création de
» l'Etat [1]. »

Or, je le demande, quel est le culte dont on parle ici? Est-ce le culte en général, embrassant toutes les religions, les rites catholiques non moins que les superstitions païennes, ou bien s'agit-il de quelque culte en particulier? Dans le deuxième cas parle-t-on des faux cultes ou du culte véritable? Dans le premier cas, veut-on faire allusion à l'essence même du culte ou à ses accidents? Mais M. Cousin ne peut point avoir parlé seulement des faux cultes, ses paroles sont très-générales et elles doivent l'être en effet, puisqu'il parle de la religion en général, puisqu'il n'indique aucune exception, puisqu'il parle d'un culte qui corresponde entièrement à la religion naturelle, qui soit *le développement et la réalisation du sentiment religieux;* d'un culte qui, digne d'éloges, et propre à honorer ses inventeurs, représente l'idée religieuse, comme l'industrie, l'état, l'art représentent l'utile, le juste, le beau; puisque enfin, prononcé dans un pays chrétien, devant un auditoire chrétien, son discours deviendrait ridicule si, parlant du culte d'une manière générale, il excluait le christianisme pour ne s'occuper que de la religion des Chinois ou des Turcs. On ne peut dire non plus que ce raisonne-

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1, pag. 16, 17.

ment ne regarde que les parties accidentelles des pratiques religieuses, puisqu'il embrasse le culte dans toute son étendue, qu'il indique expressément ses rapports avec l'idée religieuse et avec les besoins des hommes, ce qui prouve qu'il ne s'agit point ici de l'accessoire, mais bien des parties essentielles.

Les paroles de M. Cousin se réduisent donc à cette maxime : chaque culte dans toutes ses parties est une pure invention humaine ni plus ni moins que l'art, l'état et l'industrie. Peut-on nier d'une manière plus formelle l'origine divine du judaïsme et du christianisme, la vérité de la révélation, la réalité de l'ordre surnaturel? Peut-on mettre plus franchement au même rang la religion révélée de Dieu et les superstitions inventées par les hommes? *L'intuition de Dieu est la religion naturelle;* le culte qui l'exprime n'est autre que la religion positive. Or si la religion positive est une invention humaine, quelle est la partie de la religion que l'on puisse regarder comme une institution divine? Je pourrais donner à ce raisonnement bien plus de force en me servant de ce que l'auteur dit plus loin des mystères de la religion qu'il considère comme faisant partie du culte inventé par les hommes; mais je réserve ce point spécial pour le chapitre suivant. Du reste, dire que tout culte est une création purement humaine, c'est une proposition erronée même à l'égard des fausses religions, qui renferment les restes de la révélation primitive. Car comme il n'y a point d'enseignement dont le germe ne provienne d'une origine surhumaine, il n'y a pas non plus de rites un peu importants répandus dans les superstitions païennes qui ne remontent au même principe; la fausseté ne se trouve que dans l'altération, l'abus, l'explication ou l'interprétation mauvaise de ce qui est en soi excellent et véritable. De telle sorte qu'en ce sens il est vrai de dire que le culte et la religion ne sont jamais absolument l'œuvre de l'homme.

science qu'il professe ; mais si le philosophe ne doit point entrer dans le domaine de la théologie, il ne doit pas non plus parler de manière à paraître nier les vérités théologiques ; si le philosophe ne doit point s'étendre au long sur les matières religieuses, il peut, il doit en dire au moins un mot quand il y a opportunité; et il est opportun et nécessaire de le faire quand, en ne le faisant pas, on peut paraître rejeter ou du moins révoquer en doute les dogmes les plus sacrés, surtout si l'on parle à des jeunes gens de l'esprit desquels il faut éloigner le plus léger péril de fausse interprétation ; surtout si l'on parle dans un siècle irréligieux comme le nôtre, où un silence continuel et absolu sur certaines vérités peut paraître une connivence tacite avec ceux qui les combattent.

Si l'on examine attentivement toutes les circonstances, si l'on observe que l'argument tiré du silence constant de M. Cousin ne s'applique pas seulement à cet article de la révélation en général, mais à tous les autres points dont nous parlerons, si l'on considère en même temps la manière expresse dont l'auteur professe le panthéisme, cet argument, tout négatif qu'il est, pourrait suffire à un appréciateur judicieux, pour tirer la triste conséquence que nous nous sommes proposé de démontrer. Mais les preuves positives ne manquent pas pour nous affermir dans une opinion que nous voudrions pouvoir révoquer raisonnablement en doute. En effet notre philosophe poursuit ainsi :

« La raison est le médiateur nécessaire entre Dieu et
» l'homme, ce λόγος de Pythagore et de Platon, ce verbe
» fait chair qui sert d'interprète à Dieu et de précepteur à
» l'homme, homme à la fois et Dieu tout ensemble. Ce n'est
» pas sans doute le Dieu absolu dans sa majestueuse indivi-
» sibilité, mais sa manifestation en esprit et en vérité ; ce
» n'est pas l'être des êtres, mais c'est le Dieu du genre hu-
» main [1]. »

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 78.

Il s'agit ici évidemment non du simple *verbe*, du *λόγος de Pythagore et de Platon*, du λόγος en tant *qu'il éclaire tout homme venant dans le monde*, c'est-à-dire de la participation rationnelle qu'a tout homme à la lumière du Verbe ; mais du Verbe comme *médiateur et précepteur des hommes*, dans le sens du christianisme, du *Verbe fait chair, homme et Dieu tout ensemble*, fondateur du culte *en esprit et en vérité*. Si donc la religion du Verbe ainsi considérée est commune à tout homme et s'identifie avec la *raison à laquelle croit le genre humain*, qui ne voit que, loin d'être une révélation et un culte surnaturel, le christianisme n'est qu'une pure forme de la raison humaine, et que s'il diffère de celle-ci, ce n'est point par le fond des choses, mais par les seuls dehors, c'est-à-dire, par les emblèmes qui la revêtent? Et si cette conséquence ne paraissait pas assez rigoureuse, si le lecteur aimait à la voir expressément formulée par la plume même de l'auteur, nous pourrions le satisfaire et lui fournir ce qu'il désire. Qu'il veuille seulement attendre un instant, car nous ne pouvons citer plus d'un passage à la fois, pas plus que nous ne pouvons dire plusieurs choses en même temps.

Ailleurs il répète la même doctrine sur l'universalité de la révélation :

« Que l'homme par lui-même ne puisse atteindre jusqu'à » l'infini, que la portée de sa conscience et de sa sensibilité » expire sur les bornes du variable et du fini, qu'un média- » teur soit nécessaire pour unir ce phénomène d'un jour et » celui qui est la substance éternelle, » (le panthéisme pourrait-il être exprimé plus clairement?) « c'est ce dont on ne » peut douter. De là la nécessité d'un terme moyen entre » Dieu et l'homme ; de là encore cette nécessité que ce soit » Dieu qui se manifeste à l'homme, et que le terme intermé- » diaire vienne de lui pour aller à l'homme, l'homme étant » dans une impuissance absolue de créer lui-même l'échelle » qui doit l'élever jusqu'à Dieu ; de là la nécessité d'une révé-

» lation. Or cette révélation commence avec la vie dans
» l'individu comme dans l'espèce ; le médiateur est donné à
» tous les hommes : c'est la lumière qui éclaire tout homme
» qui vient en ce monde [1]. »

Jusqu'à présent on avait cru que la révélation de la raison commune à tous les hommes, la manifestation naturelle du Verbe était impuissante pour suppléer aux besoins de l'homme tombé et corrompu, insuffisante pour le remettre dans la voie du salut ; on avait cru que le *médiateur nécessaire pour élever l'homme jusqu'à Dieu,* et le réunir au principe dont il avait été séparé par la première faute, n'était pas le Verbe en tant qu'il éclaire naturellement tous les hommes ; mais le Verbe, en tant qu'il a pris notre nature, qu'il a renouvelé la première révélation, qu'il a *institué* un culte particulier ; on avait cru que, sans secours extraordinaire, et à l'aide des seules lumières de la raison, l'homme dégénéré ne parviendrait jamais à la connaissance des vérités même naturelles qui importent à son salut ; et par conséquent on en concluait la nécessité de la révélation dans le sens restreint et rigoureux du mot. Or voilà que M. Cousin nous enseigne que la seule révélation nécessaire est celle qui *commence avec la vie dans l'individu comme dans l'espèce ;* que le médiateur nécessaire est *donné à tous les hommes;* parce que ce médiateur n'est autre que *la lumière qui éclaire tout homme qui vient en ce monde*. M. Cousin dira peut-être qu'il n'exclut pas la nécessité de la révélation entendue dans son sens strict. Mais alors pourquoi ne pas le faire connaître? Toute la suite de son raisonnement suppose que la révélation dont il prouve la *nécessité*, est *suffisante* pour faire parvenir les hommes à leur fin ; qu'elle suffit pour vaincre l'impuissance absolue où est l'homme abandonné à lui-même de s'élever à son créateur. Autrement le raisonnement n'a point

1 *Frag. phil.*, tom. 1, pag. 224, 225.

de conclusion possible et il devient ridicule ; que faut-il de plus ? A la page suivante l'auteur appelle sa *théorie*, platonicienne et chrétienne. Donc le christianisme n'est autre chose que la révélation rationnelle dont parle M. Cousin ; donc la doctrine du Christ ne contient substantiellement rien qui ne se trouve dans celle de Platon.

Dans un programme ou sommaire raisonné dans lequel M. Cousin résume tout son cours à l'aide de formules courtes et précises, il répète les mêmes choses presque dans les mêmes termes, ce qui montre quelle valeur scientifique il assigne lui-même à cette doctrine.

« La raison par elle-même n'atteint pas l'être directe-
» ment, et ne l'atteint qu'indirectement par l'entremise de
» la vérité.

» La vérité est le médiateur nécessaire entre la raison et
» Dieu ; dans l'impuissance de contempler Dieu face à face,
» la raison l'adore dans la vérité qui le lui représente, qui
» sert de verbe à Dieu et de précepteur à l'homme.

» Or, ce n'est pas l'homme qui se crée à lui-même un
» médiateur entre lui et Dieu, l'homme ne pouvant constituer
» la vérité absolue. C'est donc Dieu lui-même qui l'interpose
» entre l'homme et lui, la vérité absolue ne pouvant venir
» que de l'être absolu, de Dieu.

» La vérité absolue est donc une révélation même de Dieu
» à l'homme par Dieu lui-même ; et comme la vérité absolue
» est perpétuellement aperçue par l'homme et éclaire tout
» homme à son entrée dans la vie, il suit que la vérité ab-
» solue est une révélation perpétuelle et universelle de Dieu
» à l'homme. — Théorie de la révélation [1]. »

Il s'agit donc ici d'un *médiateur*, d'un *verbe*, qui n'est point Dieu contemplé naturellement, mais un être abstrait qui *s'interpose* entre Dieu et l'homme, c'est-à-dire, la *vérité* : il

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 316, 317.

s'agit d'une *révélation perpétuelle et universelle* qui n'est autre que la raison elle-même ; et l'on affirme que cette connaissance naturelle de la vérité est ce qui constitue la révélation entendue universellement, la révélation dont les hommes ont besoin pour *arriver à Dieu*. Direz-vous encore qu'il n'exclut pas par là une révélation d'un autre genre? L'auteur lui-même dément votre excessive bénignité, il la repousse en poursuivant ainsi :

« Or la vérité absolue étant l'unique moyen de rapprocher » l'homme de Dieu, mais en étant le moyen infaillible, puis- » qu'on ne peut participer à la qualité sans participer à la » substance, il s'ensuit que la raison humaine, en s'unis- » sant à la vérité absolue, s'unit à Dieu dans la vérité, et vit » par elle et dans elle, c'est-à-dire, par lui et dans lui, » d'une vie absolument opposée à la vie terrestre renfermée » dans les limites du contingent.

» Loi suprême de l'humanité : s'unir à Dieu le plus inti- » mement qu'il est possible par la vérité, en la cherchant et » en la pratiquant [1]. »

Vous le voyez, la révélation dont parle l'auteur exclut toute autre révélation, car *elle est l'unique moyen de rapprocher l'homme de Dieu ;* vous le voyez, on ne recherche point d'autre secours, car celui-ci est un *moyen infaillible ;* vous le voyez, il serait absurde d'en vouloir un autre ; car, dans la *spéculation* et dans la *pratique*, la *vérité* rationnellement connue nous élève *au-dessus de la vie terrestre et nous unit à Dieu le plus intimement qu'il est possible !* Après un langage aussi clair, voudriez-vous croire encore que l'illustre auteur admet la nécessité et l'existence d'une révélation particulière? voudriez-vous le faire parler contre sa pensée, lui faire dire ce qu'il ne dit pas, le contraire même de ce qu'il dit?

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 317.

VI. La révélation surnaturelle fut faite aux hommes par le moyen de l'inspiration. L'inspiration est une connaissance infuse de la part de Dieu dans l'âme de l'homme en vertu d'un acte immédiat et extrinsèque aux lois naturelles qui gouvernent ses facultés. L'intuition rationnelle est aussi l'effet d'un acte immédiat et divin ; mais elle diffère de l'inspiration en ce qu'elle est conforme aux lois ordinaires de la nature. Que si l'on veut donner le nom d'inspiration à cette connaissance, en tant qu'elle est vive, instantanée, produite par une puissante réalité objective, il faut distinguer l'inspiration naturelle de l'inspiration surnaturelle, l'inspiration de l'artiste, du poète, du philosophe, de celle des écrivains sacrés qui confièrent au papier ce que leur dictait le ciel, de celle que possédait habituellement la nature humaine du Christ en vertu de son union personnelle avec le Verbe divin. Cette distinction est essentielle dans le christianisme, et les confondre l'une avec l'autre, ou ne reconnaître entre elles qu'une différence de degré et non d'essence, ce n'est point être catholique, ce n'est pas même être chrétien. M. Cousin reconnaît dans l'inspiration l'origine de la révélation, et il rapporte constamment la seconde à la première. Quoique l'idée qu'il se forme de la révélation ne soit pas équivoque dans les passages rapportés plus haut, voyons toutefois si notre interprétation se confirme par ce qu'il dit de l'inspiration.

Après avoir exposé sa distinction privilégiée entre la connaissance spontanée et la connaissance réfléchie, il parle ainsi dans ses *Fragments* :

« Il n'y a pas plus intégralement dans la réflexion que dans » l'opération qui la précède, dans la spontanéité ; seulement » la réflexion est un degré de l'intelligence, plus rare et plus » élevé que la spontanéité, et encore à cette condition qu'elle » la résume fidèlement et la développe sans la détruire. Or, » selon moi, l'humanité en masse est spontanée et non ré- » fléchie ; l'humanité est inspirée. Le souffle divin qui est

» en elle, lui révèle toujours et partout toutes les vérités
» sous une forme ou sous une autre, selon les temps et se-
» lon les lieux. L'âme de l'humanité est une âme poétique,
» qui découvre en elle-même les secrets des êtres, et les ex-
» prime en des chants prophétiques qui retentissent d'âge en
» âge. A côté de l'humanité est la philosophie qui l'écoute
» avec attention, recueille ses paroles, les note pour ainsi
» dire; et, quand le moment de l'inspiration est passé, les
» présente avec respect à l'artiste admirable qui n'avait pas
» la conscience de son génie, et qui souvent ne reconnaît pas
» son propre ouvrage. La spontanéité est le génie de la na-
» nature humaine, la réflexion est le génie de quelques
» hommes [1]. »

Ces idées sur l'inspiration du genre humain, empruntées tout entières au panthéisme germanique et transplantées en France par l'illustre auteur, y ont promptement pris racine; et elles remplissent aujourd'hui presque tous les livres. Elles se trouvent même chez ceux qui ont le plus de prétention à la nouveauté, et qui s'imaginent y parvenir en nous servant de petits plats allemands assaisonnés à la française. On le voit par les paroles que nous venons de citer, l'inspiration n'est autre chose que la spontanéité, c'est-à-dire, une faculté naturelle de l'âme humaine, qui est par conséquent commune à tous les hommes. Variable dans *sa forme selon les temps et selon les lieux,* mais toujours la même quant à la substance, elle est une *révélation* du *souffle divin* qui anime notre espèce; c'est d'elle que viennent *ces chants prophétiques qui retentissent d'âge en âge*. Certes, ces propriétés ne conviennent point à une inspiration particulière et supérieure à la nature. Mais peut-être l'auteur ne veut-il parler qu'en général, et restreindre son discours à un mode spécial d'inspiration, c'est-à-dire, à l'enthousiasme naturel; peut-être ces *chants prophétiques*

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 80.

dont il nous parle, seraient les vers de la sibylle ou de Nostradamus. Pour connaître clairement sa pensée, lisons quelques autres passages où il revient sur la même matière.

« Toute parole est un acte de foi; cela est si vrai, que, » dans le berceau des sociétés, toute parole primitive est un » hymne. Cherchez dans l'histoire des langues, des sociétés, » et dans toute époque reculée, et vous n'y trouverez rien » qui soit antérieur à son élément lyrique, aux hymnes, aux » litanies : tant il est vrai que toute conception primitive est » une aperception spontanée, empreinte de foi, une inspiration accompagnée d'enthousiasme, c'est-à-dire, un mouve» ment religieux[1]. »

L'inspiration dont on nous parle est simplement la spontanéité, faculté naturelle, commune à tous les hommes. C'est à elle que l'on attribue toute *conception primitive;* à elle le savoir à *toute époque reculée;* il n'y a point de connaissance qui lui soit *antérieure;* elle appartient manifestement au berceau du genre humain, au premier exercice de ses facultés intellectuelles, à l'organisation primitive des *sociétés* et des *langues*. Ne croyez pas que l'on traite ici de connaissances extrinsèques à la religion; car l'inspiration s'exprime par des *litanies*, par des *hymnes*, et elle fut essentiellement un *mouvement religieux*. Or, si la seule inspiration qui accompagne le genre humain à son origine est celle de la nature, comment croire à une inspiration extraordinaire dans les temps postérieurs? La Bible n'atteste pas l'une moins expressément que l'autre. Le judaïsme et le christianisme, comme révélations particulières, supposent une révélation primitive qu'ils ont renouvelée. Si cette dernière n'a point eu lieu en dehors des lois ordinaires de la nature, l'extraordinaire des révélations postérieures ne peut plus être admis, ni historiquement, ni philosophiquement.

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 6, pag. 177.

» Nous ne sommes là que simples spectateurs; nous ne
» sommes pas agents, ou toute notre action consiste à avoir
» la conscience de ce qui s'y fait; c'est déjà de l'activité
» sans doute, mais ce n'est pas l'activité réfléchie, volontaire
» et personnelle. L'inspiration a pour caractère l'enthou-
» siasme; elle est accompagnée de cette émotion puissante
» qui arrache l'âme à son état ordinaire subalterne, et dé-
» gage en elle la partie sublime et divine de sa nature :

» Est Deus in nobis, agitante calescimus illo.

» En effet, l'homme, dans le fait merveilleux de l'inspira-
» tion et de l'enthousiasme, ne pouvant le rapporter à lui-
» même, le rapporte à Dieu, et appelle révélation l'affir-
» mation primitive et pure. Le genre humain a-t-il tort,
» messieurs? Quand l'homme avec la conscience de sa faible
» intervention dans l'inspiration, rapporte à Dieu les vérités
» qu'il n'a pas faites et qui le dominent, se trompe-t-il?
» Non certes, car qu'est-ce que Dieu? Je vous l'ai dit, c'est
» la pensée en soi, la pensée absolue avec ses moments fon-
» damentaux, la raison éternelle, substance et cause des vé-
» rités que l'homme aperçoit. Quand donc l'homme rapporte
» à Dieu la vérité qu'il ne peut rapporter ni à ce monde, ni à
» sa propre personnalité, il la rapporte à ce à quoi il doit la
» rapporter; et l'affirmation absolue de la vérité sans ré-
» flexion, l'inspiration, l'enthousiasme, est une révélation
» véritable. Voilà pourquoi dans le berceau de la civilisation,
» celui qui possède à un plus haut degré que ses semblables
» le don merveilleux de l'inspiration passe à leurs yeux pour
» le confident et l'interprète de Dieu. Il l'est pour les autres,
» messieurs, parce qu'il l'est pour lui-même, et il l'est pour
» lui-même, parce qu'il l'est en effet dans un sens philoso-
» phique. Voilà l'origine sacrée des prophéties, des ponti-
» ficats et des cultes.

» Remarquez aussi, messieurs, un effet particulier du phé-

» nomène de l'inspiration. Quand l'homme pressé par l'aperception vive et rapide de la vérité, et transporté par l'inspiration et l'enthousiasme, tente de produire au-dehors ce qui se passe en lui et de l'exprimer par des mots, il ne peut l'exprimer que par des mots qui ont le même caractère que le phénomène qu'ils essaient de rendre. La forme nécessaire, la langue de l'inspiration est la poésie, et la parole primitive est un hymne. Nous ne débutons pas par la prose, mais par la poésie, parce que nous ne débutons pas par la réflexion, mais par l'intuition et l'affirmation absolue. Il suit encore que nous ne débutons pas par la science, mais par la foi, par la foi dans la raison, car il n'y en a pas d'autre [1]. »

Ce langage n'a pas besoin de commentaire. Le rationalisme panthéistique y est exprimé avec une telle évidence, qu'elle forcerait à rougir les partisans les plus effrontés des écoles allemandes. Mon lecteur ne sera pas séduit certainement par le spécieux de semblables paroles ; mais il sentira, je l'espère, de l'éloignement et de l'horreur pour un système qui égale à Moïse et au Christ tous les fanatiques et tous les imposteurs de l'univers. Que deviendrait notre civilisation si cette doctrine pestilentielle venait à s'établir dans le monde? Que deviendrait l'autorité de l'Evangile, et celle des sublimes enseignements d'amour et de fraternité universelle que l'Evangile a consacrés, si l'on ôte à ce livre sa divine origine, si on le place au même rang que les Zend-Avesta et les Védas? Insensés, qui louez, qui élevez jusqu'aux cieux ces préceptes, et qui mettez tout en œuvre pour leur enlever ce qui leur donne du poids! Ne voyez-vous pas que le christianisme n'est pas, s'il n'est seul, ne voyez-vous pas que sa force dépend de sa divinité, non de cette divinité rationnelle qui se trouve plus ou moins mêlée à l'erreur dans toutes les religions du

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 6, pag. 168, 169, 170, 171.

monde ; mais d'une divinité qui lui est exclusivement propre d'une divinité tout absolue, exempte de tout défaut, supérieur à la raison et aux inventions des hommes? Ne voyez-vous pas que si le christianisme n'est pas tenu pour supérieur à la nature, il ne pourra vaincre ses instincts rebelles, il ne pourra l'améliorer et l'assujétir à la domination de l'esprit? Ne voyez-vous pas que si le Christ n'est pas cru et adoré comme Dieu, l'efficacité de ses exemples et de ses paroles s'évanouit que si vous dépouillez sa nature humaine de l'union personnelle avec le Verbe, si vous en faites un pur homme quoique très-excellent, vous le dépouillez du privilége qui le distingue de tous les autres, vous amoindrissez son pouvoir de toute la distance qui sépare la terre du ciel? Croyez-vous que, si les fidèles des premiers siècles avaient pensé comme vous, leur religion se serait propagée et se serait établie dans le monde? qu'elle eût triomphé des préoccupations du vulgaire, des subtilités des sophistes et du fer des bourreaux? que tant de millions de martyrs seraient morts pour un homme ; que les barbares conquérants de l'empire et destructeurs de la civilisation romaine auraient accepté les opinions d'un philosophe?

Vous direz peut-être qu'il fallait alors des prodiges, mais que l'héroïsme religieux n'est plus nécessaire de nos jours. Comme si le monde entier était civilisé, comme si les deux tiers du genre humain n'étaient point encore plongés dans la barbarie, comme si la barbarie était le seul ennemi que la religion dût vaincre, et que sa principale guerre ne fût pas celle qu'elle doit livrer à une civilisation abâtardie, à l'iniquité, à la corruption! Comme si notre civilisation tant vantée ne renfermait pas dans son sein autant de barbares qu'elle compte d'hommes vicieux et pervers qui arrêtent ses vrais progrès, qui gâtent ou qui détruisent ses effets salutaires! L'égoïsme domine toutes les classes de citoyens, et vous dites que la religion n'a plus d'ennemis à vaincre! Les vertus privées et ci-

viles, l'abnégation [1], les sentiments généreux et magnanimes, et toutes les grandeurs morales qui consolèrent nos aïeux, qui embellirent le monde au milieu des grossièretés du moyen-âge, deviennent de jour en jour plus rares, et, selon vous, l'héroïsme chrétien est maintenant superflu !

Et que voudriez-vous substituer à la religion? La philosophie? Mais quelle philosophie pourrez-vous nous donner, si vous arrachez les fondements de toute philosophie? Nous donnerez-vous un sensualisme brutal, un scepticisme désespérant, un panthéisme hypocrite, d'autant plus pernicieux que, sous une spécieuse apparence, il cache des fruits empoisonnés? Aveugles, qui ne voyez point l'inséparable union du christianisme ancien, du christianisme catholique avec la philosophie; qui, en voulant réduire la religion à un masque trompeur et l'égaler aux faux cultes, prouvez que vous ne connaissez ni la religion ni la philosophie. Si vous étiez philosophes, vous sauriez que la nature d'une chose en éclaircit et en détermine le principe; et que le caractère propre, parfait et incommunicable du christianisme, le sépare des autres croyances par un immense intervalle, et en démontre la divine origine. Si vous étiez philosophes, vous sauriez que le genre humain n'a pu commencer à penser que par un concours divin et extraordinaire; que l'existence d'une révélation primitive est rationnellement et

1 En disant que l'abnégation, l'amour des sacrifices, est chose rare de nos jours, je dois faire exception cependant pour un certain genre de sacrifice, qui est au contraire très-commun aujourd'hui. Je veux parler de la promptitude à accepter quelques emplois publics (qui ne sont plus gratuits comme autrefois d'après l'usage de la mesquine antiquité), tels, par exemple, que la charge de ministre. Car tous ceux qui acceptent cette charge, surtout en France, ont coutume de s'en vanter du haut de la tribune comme d'un grand et héroïque amour de la patrie. Cet héroïsme est devenu presque universel; chacun veut être compté parmi les victimes, et si cependant le nombre de ceux qui reçoivent cet honneur est petit, ce n'est pas certes par défaut d'ardeur et de bonne volonté de la part des aspirants à ce généreux holocauste. (*Note de l'auteur.*)

précédé, l'illustre auteur y fait allusion d'une manière toute particulière, néanmoins il ne les y nomme pas. Certainement, il ne faut pas attendre d'un auteur aussi circonspect et aussi prudent que M. Cousin, qu'il fasse du haut de sa chaire ou qu'il divulgue dans ses livres une profession directe, expresse et absolue du rationalisme théologique, et qu'il place nommément au nombre des fables les croyances religieuses qui règnent en France et dans tout le monde civilisé. Et ici, loin de blâmer le célèbre professeur, nous le louons hautement de sa prudence; car, dans notre malheureux siècle, ce peut être souvent un malheur plutôt qu'une faute de ne pas croire à la divinité du christianisme. Mais, à l'exemple de quelques hommes, faire ostentation de son incrédulité, la propager dans ses discours et dans ses écrits, l'inoculer à de jeunes esprits et servir à l'abominable dessein de l'enseigner en public ou en particulier, c'est une folie ou un énorme crime. Et plût à Dieu que M. Cousin eût encore mieux dissimulé ses opinions sur ce point! Mais, comme nous l'avons vu, il n'a pas tellement déguisé sa pensée, qu'elle ne soit très-facile à reconnaître pour tout lecteur doué du bon sens le plus vulgaire: de telle sorte que nous nous sommes regardés comme obligés d'en parler, parce que le silence nous aurait semblé bien plus dangereux. S'il avait couvert ses opinions d'un voile moins transparent, nous nous serions bien gardés de le soulever, pour ne pas susciter le scandale en voulant le réparer. Toutefois, qu'on ne s'attende pas à m'entendre lui reprocher l'inconsidération dans laquelle il tombe si souvent, je le louerai au contraire de cette demi-réserve dont il use quelquefois. Mais, si cette réserve l'empêche de déclarer sa pensée avec une franchise sans pudeur, elle ne l'empêche pas cependant de descendre parfois dans le détail, et d'indiquer l'application des principes généraux récemment posés, aux différentes révélations particulières. En effet, il est souvent difficile d'éviter de telles applications, qui naissent soit de la matière

même dont on a parfois à traiter, soit de la nature de l'improvisation employée dans les chaires. Toujours le lecteur doit se souvenir qu'en traitant ces points si délicats, la réserve habituelle du professeur ne lui a permis que quelques traits rapides : par conséquent, il ne faut pas s'attendre à trouver dans les passages que nous citerons, ni la diffusion ni la clarté de ceux que nous avons cités déjà.

Il y a trois révélations particulières : la révélation primitive, la révélation judaïque, la révélation chrétienne. Toutes les trois ont cela de commun, qu'elles ont été faites immédiatement à un petit nombre d'hommes et d'une manière spéciale. Cette communication directe ne plaît point à notre auteur ; il la rejette, sans explication, sous le nom de mysticisme.

« Le mysticisme, dit-il, consiste à substituer l'illumination directe à la révélation indirecte, l'extase à la raison, » l'éblouissement à la philosophie. Je ne dis pas qu'il n'y a » point d'autre mysticisme que celui-là ; mais tous les genres » de mysticisme se rattachent à l'illumination directe. Le » mysticisme et le rationalisme sont toujours en présence, » et selon que l'un ou l'autre l'emporte, la religion est rai- » sonnable ou absurde [1]. »

On parle ici du mysticisme dans la religion, et non seulement dans la philosophie, puisqu'on prétend qu'il rend la religion *absurde*. On ne veut pas parler seulement des disciples, mais bien des fondateurs de la religion elle-même, puisque le culte *raisonnable* que l'on oppose au culte *mystique* et *absurde*, c'est le *rationalisme* qui exclut certainement toute *illumination directe*. Cette *illumination directe* n'est autre chose que la révélation et l'inspiration surnaturelle, puisqu'on l'oppose à la *raison* et à la *philosophie*, dans lesquelles consiste la *révélation indirecte*.

[1] *Frag. phil.*, tom. I, pag. 227.

IX. La révélation personnelle et les miracles qui l'accompagnent quelquefois, ne plaisent pas davantage à M. Cousin. Il dit en parlant des égarements des mystiques :

« On veut entendre la voix de l'esprit ; il tarde ; on l'invoque, et bientôt on l'évoque. Il vient, messieurs, et l'on » passe de la révélation rationnelle aux révélations directes » et personnelles. On appelle, on écoute, on croit entendre : » on a des visions, et on en procure aux autres. On lit sans » yeux, on entend sans oreilles ; on commande aux éléments. » sans connaître leurs lois, etc. [1] »

Il est vrai qu'il s'agit en particulier des faux mystiques, et que quelques-unes des particularités désignées ici font allusion à ces personnages. Mais cette explication ne s'accorde pas avec le passage suivant, où il est question des défauts de l'enthousiasme :

« Il arrive encore que ceux qui participent en un degré » supérieur à cette révélation de Dieu, faite à tous les hommes » par la raison et la vérité » (que l'on remarque bien que dans les principes généraux de l'auteur, cette révélation rationnelle est la seule vraie, et qu'elle s'applique à toutes les religions sans aucune exception), « s'imaginent qu'elle leur » est propre, qu'elle a été refusée aux autres, non-seulement » à ce même degré, mais en totalité et absolument ; ils in- » stituent dans leur esprit, à leur avantage, une sorte de » privilége d'inspiration ; et comme dans l'inspiration nous » sentons le devoir de nous soumettre aux vérités que l'inspi- » ration nous révèle, et la mission sacrée de les proclamer et » de les répandre, nous allons souvent jusqu'à supposer que » c'est un devoir aussi pour nous, en nous soumettant à ses » vérités, d'y soumettre les autres, et de les leur imposer. » non pas en vertu de notre puissance et de nos lumières » personnelles, mais en vertu de la puissance supérieure de

1 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 4, tom. 1, pag. 146.

» laquelle émane toute inspiration : à genoux devant le prin-
» cipe de notre enthousiasme et de notre foi, nous voulons
» aussi faire plier les autres sous ce même principe, et le
» faire adorer et servir au même titre que nous l'adorons et
» que nous le servons nous-mêmes. De là l'autorité reli-
» gieuse ; de là bientôt la tyrannie. On commence par croire
» à des révélations spéciales faites en sa faveur, on finit par
» se regarder comme un délégué de Dieu et de la Providence,
» chargé non-seulement d'éclairer et de sauver les âmes do-
» ciles, mais d'éclairer et de sauver bon gré mal gré ceux
» qui résisteraient à la vérité et à Dieu. La folie de l'en-
» thousiasme conduit bien vite à la tyrannie de l'enthou-
» siasme [1]. »

Ici, parlant en général et embrassant tous les cas, on nie toute révélation différente par sa nature de celle qui est commune à tous les hommes ; on déclare vain tout *privilége d'inspiration ;* on fait venir d'une illusion, d'une chimère, d'une *folie*, le zèle de l'apostat ; on fait découler des mêmes sources l'*autorité religieuse*. Dira-t-on toujours que l'auteur parle des visionnaires et des fanatiques et non pas des prophètes ? Mais cette distinction, il fallait au moins l'indiquer ; il fallait au moins éviter de parler de telle sorte, qu'il fût plus naturel et plus facile d'appliquer toutes ces paroles aux autres religions qu'au christianisme.

En parlant des œuvres miraculeuses dont Dieu accompagne l'établissement des révélations particulières, nous avons eu déjà sous les yeux la pensée de l'auteur touchant les prédictions prophétiques, partie si importante des faits extraordinaires qui servent à légitimer les commencements de la religion. Dans le passage ci-dessous, il parle encore des miracles :

« Quand on prie, on éprouve non-seulement le besoin,
» mais l'espoir d'obtenir l'objet qu'on demande ; ajoutez à

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 24, tom. II, pag. 437, 438.

l'enveloppent. La vérité! Il n'y a que la philosophie qui puisse vous la donner, non pas, bien entendu, une philosophie quelconque, mais la philosophie de l'illustre auteur. Peut-être ces mots *toutes les traditions* ne vous suffiraient pas pour entendre les choses dans un sens tout-à-fait général, et vous songeriez à quelque exception. Mais notre auteur s'empresse de venir à votre aide, et de vous préserver d'une erreur énorme, en vous parlant d'un certain *Eden que la poésie* conspire avec *la religion à placer au début de l'histoire*, en le mettant au même rang que l'âge d'or qui, vous le savez, n'est pas d'une vérité très-authentiquement historique. La Genèse donc (et conséquemment la Bible tout entière, si l'on veut être impartial et ennemi des priviléges) n'est point une histoire, mais une poésie, comme les écrits de Valmiki et de Ferdoucy, ce qui, comme vous le voyez, procure à ce livre un nouveau degré de valeur et d'autorité.

Après avoir reconnu les idées de M. Cousin sur la révélation primitive qui est la base des révélations subséquentes, vous pouvez vous imaginer à très-peu de chose près ce qu'il pensera de ces dernières. Il parle à peine en quelques endroits du judaïsme; mais ces indications, quoique rares et rapides, ne sont cependant pas sans prix. Ainsi, par exemple, il nous dit:

« La race arabe, dont le peuple juif fait partie, est une » grande race assurément; elle a beaucoup remué sur la » terre; elle a produit Moïse, qui est bien vieux et qui pourtant dure encore; elle a donné le christianisme à l'Europe, » et plus tard, à l'Asie Mahomet et la forte civilisation musul» mane [1]. »

Pour que vous ne soupçonniez pas cet éloge accordé à la race arabe (l'auteur a voulu dire sémitique, car les Hébreux ne furent jamais arabes), parce qu'elle *a remué beaucoup*, en

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11, pag. 338.

produisant le christianisme et Moïse *qui est bien vieux*, pour que vous ne le soupçonniez pas, disons-nous, de sentir trop la théologie, on s'empresse de vous rassurer en disant qu'elle a produit aussi Mahomet; et le mérite d'avoir enfanté l'Alcoran augmente celui d'avoir donné le jour à l'Evangile et au Pentateuque. Et la *forte civilisation musulmane*, la comptez-vous pour peu de chose? Quelle est cette *force*, l'histoire vous le dira, surtout l'histoire de notre époque. Et l'auteur se chargera de vous expliquer comment on peut louer *la forte civilisation* d'une secte que l'on met ailleurs au nombre de celles qui *produisent*,..... *ici une dégradation profonde, là une tyrannie sans bornes* [1].

« Ce ne sont pas là de médiocres présents [2]. »

Non, assurément.

« Mais enfin, quelque belle, quelque grande, quelque » énergique que soit cette race, elle n'est pas seule en ce » monde; et comme le temps est venu de rapporter la reli- » gion même à la civilisation, le temps est aussi venu de sub- » stituer au peuple juif l'humanité entière. Le cadre de Bos- » suet subsiste; il ne s'agit que de l'agrandir [3]. »

Serait-ce indiscrétion ou chicane que de soupçonner quelque malice dans ces paroles? Dire que le temps est venu de rapporter la religion même à la civilisation, signifie que nos bons aïeux s'avisaient de croire que la religion, dans son essence, ne dépendait point de la civilisation, et qu'elle avait un principe surhumain; tandis que de nos jours, on a découvert que la religion n'est qu'un fruit de la civilisation, qu'elle doit s'y rapporter comme la partie au tout, comme l'effet à la cause. Si Bossuet considère le christianisme, et par conséquent le judaïsme, qui le prépara, comme le centre de l'his-

1 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2, tom. 1, pag. 49.

2 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11, pag. 338.

3 *Ibid.*

toire, s'il vit dans les Israélites un peuple unique et privilégié, parce qu'il fut le seul dépositaire de la vérité avant les temps évangéliques, ce fut là une préoccupation de théologien, car on sait aujourd'hui que le genre humain tout entier fut investi de la même prérogative, et que les Hébreux furent un peuple en tout semblable aux autres. Suis-je téméraire dans ces conclusions? Ne sont-elles pas d'accord avec la doctrine de l'auteur que nous avons exposée plus haut? Mais écoutez :

« Bossuet n'a tenu presque aucun compte de l'Orient.....
» Cependant, avant le temps où le peuple de Moïse prend un
» caractère historique, il y avait derrière le golfe arabique,
» par delà la Perse, des contrées dix fois plus vastes que la
» Judée, dont la Judée n'avait aucune idée et ignorait même
» le nom. L'Asie centrale, avec ses populations, et la civili-
» sation puissante et originale qu'elle a produite, était in-
» connue au mosaïsme et lui est étrangère : elle a eu son dé-
» veloppement indépendant. Les racines du mosaïsme sont
» vieilles et profondes, mais elles ne couvrent pas la terre
» entière [1]. »

Donc il y eut un temps où le *peuple de Moïse* n'eut point de *caractère historique :* ce qui signifie que le Pentateuque commence par la mythologie, comme l'affirment les exégètes rationalistes de l'Allemagne, et que la Genèse n'est peut-être qu'une imitation des Pouranas indiens, selon l'admirable opinion de Volney [2]. Autrement, comment aurait-il pu parler de pays qui précèdent un peuple dont les *racines* ne sont pas seulement *vieilles,* mais remontent par une généalogie certaine et non interrompue jusqu'au premier jour du monde? Comment aurait-il pu parler de la civilisation de l'Asie centrale (on dirait plus exactement australe ou orientale, car ni

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11, pag. 338.

2 *Recherch. nouv. sur l'hist. anc.*, tom. I, œuvr. compl. Paris, 1825, tom. V, pag. 280, 281, note.

la Perse, ni l'Inde, ni la Chine ne sont, que je sache, au centre du continent asiatique; et l'opinion de quelques écrivains sur une civilisation très-ancienne de l'Asie centrale est destituée de tout fondement); comment, dis-je, aurait-il pu parler de la civilisation de l'Asie centrale, comme d'une chose antérieure aux temps historiques des Hébreux? Quelle idée l'auteur se fait-il donc de la Bible, et comme code religieux, et comme histoire humaine? Ne sait-il pas qu'il est aussi contraire à une saine critique qu'à la véritable foi, de la supposer mêlée d'erreurs et de fables?

Mais si vous voulez connaître d'une manière plus explicite encore l'opinion de M. Cousin sur le judaïsme, il faut la chercher dans les endroits où il parle de Spinosa.

« Spinosa, dit-il, calomnié, excommunié, persécuté par » les Juifs comme ayant abandonné leur foi, est essentielle» ment juif, et bien plus qu'il ne le croyait lui-même. Le Dieu » des Juifs est un Dieu terrible. Nulle créature vivante n'a » de prix à ses yeux, et l'âme de l'homme lui est comme » l'herbe des champs et le sang des bêtes de somme *(Eccle*» *siaste)*. Il appartenait à une autre époque du monde, à des » lumières tout autrement hautes que celles du judaïsme, de » rétablir le lien du fini et de l'infini, de séparer l'âme de » tous les autres objets, de l'arracher à la nature où elle était » comme ensevelie, et, par une médiation et une rédemp» tion sublime, de la mettre en un juste rapport avec Dieu. »

(Nous avons déjà pu voir et nous verrons encore mieux plus loin quelle est cette médiation, quelle est cette rédemption dans l'esprit de M. Cousin.)

« Spinosa n'a pas connu cette médiation..... Oui, Spinosa » est juif, et quand il priait Jéhovah sur cette pierre que je » foule, il le priait sincèrement dans l'esprit de la religion » judaïque [1]. »

1 *Frag.phil.*, tom. II, pag. 165.

Certes, les Juifs d'Amsterdam auraient quelque raison de s'étonner en entendant reprocher à leurs ancêtres l'excommunication lancée contre le célèbre apostat; en entendant dire que l'auteur du traité théologico-politique, quand il sapait les bases de l'histoire et de la révélation mosaïque; que l'auteur de l'Ethique, quand il établissait le panthéisme le plus rigoureux, *était essentiellement juif*, et qu'*il n'avait pas abandonné leur foi*. Moïse, selon M. Cousin, fut donc panthéiste; et M. Salvador [1] a raison d'imputer cette doctrine empoisonnée au promulgateur du Décalogue et du Tétragramme? Moïse fut donc fataliste, il refusa à Dieu les perfections morales, il nia la création, il nia la différence du bien et du mal; car telles sont les opinions de l'athée hollandais? On n'avait donc, dans le judaïsme, aucune connaissance de cette *rédemption sublime qui met l'homme en rapport avec Dieu*? Mais, si l'illustre auteur s'était procuré une connaissance exacte de l'institution mosaïque, il aurait su qu'il y a en elle une partie publique, populaire, exotérique, à côté d'une doctrine plus cachée, et pour ainsi dire acroatique, et que la Bible et les traditions nous rendent témoignage de l'une et de l'autre; il aurait su que le rapport de ces deux doctrines, qui en substance n'en forment qu'une seule, est celui de la figure à la réalité; que les dogmes de la médiation et de la rédemption, aussi bien que les autres mystères du christianisme, appartiennent à l'enseignement caché; que l'ancien Testament est rempli d'allusions à ces dogmes sans lesquels même il est inexplicable; que le Dieu des Juifs n'est ni plus ni moins terrible que le Dieu des chrétiens; que la bonté, la clémence et tous les attributs les plus suaves de la divinité sont exprimés et dépeints avec une éloquence surhumaine dans tous les livres de l'ancienne alliance; que si cependant la justice vengeresse de Dieu est mise plus en relief pour ainsi dire dans l'ancienne loi que dans

1 *Hist. des inst. de Moïse*, part. 2, liv. 1, chap. 1.

la nouvelle, si l'une peut s'appeler loi de crainte, et l'autre loi d'amour, d'après les sentiments qui y dominent, cette différence ne regarde pas la doctrine, mais seulement l'économie de l'enseignement qui doit être proportionné au génie et aux besoins de ceux qui le reçoivent. Le peuple juif, rude et obstiné, *incirconcis de cœur* et à la *tête dure* [1], avait surtout besoin d'être retenu et excité par la pensée des jugements de Dieu; mais il n'y a rien là qui ressemble au *Dieu terrible* dont nous parle notre auteur. Certes, le Dieu de Moïse, de David et des prophètes n'est point le Dieu cruel et destructeur des Ammonites, des Scandinaves, des Aztèques et des Saviaïtes de l'Inde; il n'est point le Dieu sans conscience des spinosistes, qui possède une puissance fatale et démesurée, sans tempérament de bonté, de justice, de providence pour ses créatures. Je ne crois pas que Spinosa priât intérieurement son Dieu, car la prière est par-dessus tout absurde dans son système; mais certainement, s'il priait, ce serait blasphêmer que de dire *qu'il le faisait sincèrement dans l'esprit de la religion judaïque*. Quant à la citation de l'Ecclésiaste, qui vient à la suite, l'illustre auteur nous eût fait grand plaisir en indiquant l'édition de la Bible d'où il a tiré son texte [2].

XI. Quant au christianisme, il en fait une mention plus expresse. Il remarque à ce sujet que Locke, parlant du *christianisme*, de la révélation, de la foi, « n'entend pas une foi, » une révélation philosophique; cette interprétation n'appar» tient pas au temps de Locke : il entend la foi et la révé» lation dans le sens propre de la théologie la plus ortho» doxe [3]. »

Ici, M. Cousin se déclare partisan de *cette foi et de cette*

1 *Actes des Apôtres*, chap. 7, v. 51.
2 Voyez la note 21 du tom. I de l'*Introduction*.
3 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 21, tom. II, pag. 316, 317.

révélation philosophique, qui sont une découverte de nos jours, en rejetant sans cérémonie et sans scrupule *la foi et la révélation dans le sens propre de la théologie la plus orthodoxe*. On ne peut entendre autrement les paroles suivantes :

« Le christianisme, messieurs, est la philosophie du
» peuple. Celui qui porte ici la parole est sorti du peuple et
» du christianisme, et j'espère que vous le reconnaîtrez tou-
» jours à mon profond, à mon tendre respect pour tout ce
» qui est du peuple et du christianisme. La philosophie est
» patiente : elle sait comment les choses se sont passées dans
» les générations antérieures, et elle est pleine de confiance
» dans l'avenir : heureuse de voir les masses, le peuple, c'est-
» à-dire, à peu près le genre humain tout entier, entre les
» bras du christianisme, elle se contente de lui tendre douce-
» ment la main, et de l'aider à s'élever plus haut encore [1]. »

Ce point *plus élevé* où la philosophie qui *est patiente* promet de nous conduire, si vous l'ignorez, c'est la philosophie elle-même, comme vous allez l'entendre dans un instant. Ne voyez-vous pas une grande marque de respect dans cette manière d'envisager le christianisme comme une chose infime, digne du vulgaire et des *masses*, et que les hommes abandonnent à mesure qu'ils se sentent la force de *s'élever plus haut ?* Aussi, quand l'auteur fera l'éloge de cette religion, vous vous garderez bien de prendre ses paroles au pied de la lettre, et vous en rabattrez ce qu'il faudra. Vous remarquerez que le christianisme est une religion *rationnelle et idéalistique*, qui considère la nature *sous un point de vue idéaliste*, et qui produit une philosophie du même genre ; qu'il est sans doute supérieur aux *religions naïves du premier âge de l'humanité* (quelle générosité !) *qui ne sont point encore des religions en esprit et en vérité ;* qu'il appartient à la classe des

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 2, pag. 59, 60.

religions *de l'esprit* (elles sont donc bien nombreuses ces religions *de l'esprit*, ces religions *en esprit* et *en vérité*) lesquelles

« Tendent un peu trop à séparer Dieu de la nature, parce » que la preuve sur laquelle elles reposent, sépare trop la » raison et la conscience, des sens et de l'expérience [1]. »

L'auteur n'ose dire que le tort du christianisme, c'est d'exclure le panthéisme ; mais il vous le fait deviner en vous disant qu'il *sépare trop Dieu de la nature*. N'allez pas cependant conclure de là qu'il regarde le christianisme comme peu de chose, et qu'il ne le loue point en termes magnifiques :

« Le christianisme est la vérité des vérités, le complément » de toutes les religions antérieures qui ont paru sur la terre; » il est la meilleure des religions, et il les achève toutes, » par bien des raisons sans doute qui ne sont ni de mon su- » jet, ni de cette chaire, mais entre autres par celle-ci, » qu'il est venu le dernier, qu'il est la dernière des religions. » Or il impliquerait que la religion la dernière venue ne fût » pas meilleure que toutes les autres, qu'elle ne les embras- » sât pas et ne les résumât pas toutes. Venue la dernière, elle » se lie à toutes les autres, et par là à tous les siècles [2]. »

Ces louanges, au reste, sont plus apparentes que réelles. Si M. Cousin ne voulait point entrer dans une matière étrangère *à son sujet et à sa chaire*, il pouvait garder le silence ; mais faire consister le privilége du christianisme en ce qu'il *est venu le dernier*, et faire de son excellence un accident de chronologie, c'est une louange fort équivoque, bien plus digne d'un muphti turc plaidant la cause de Mahomet, que d'un philosophe ou d'un théologien catholique. De plus, cette louange repose sur une fausseté, puisque le christianisme, comme renouvellement de la révélation primitive, est le plus ancien des cultes qui existent, et qu'il ne peut être divin qu'au-

1 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 25, tom. II, pag. 488.

2 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11, pag. 334, 335.

tant qu'il est le plus ancien. La prérogative de la vérité dans les choses idéales consiste à être non pas *la dernière*, mais la première. Et pourquoi, s'il vous plaît, le christianisme est-il excellent, supposé qu'il soit le *dernier ?* Parce qu'il est le *complément de toutes les religions antérieures*, parce qu'il les *termine*, les *embrasse* et les *résume* toutes. L'Evangile est donc le complément du paganisme ? Le culte chrétien embrasse donc et résume celui de l'idolâtrie et du fétichisme ? et remarquez bien que l'on parle ici de *toutes les religions*, sans en excepter aucune ; et que le seul mérite que l'on accorde au christianisme, c'est d'être un résumé, et pour ainsi dire une synthèse de toutes les croyances antérieures, même les plus honteuses et les plus absurdes. Le Christ fut un éclectique, et même un syncrétiste en religion, comme l'illustre auteur l'est en philosophie. Il ne faut donc pas s'étonner si M. Cousin reproche à Bossuet d'avoir représenté le christianisme comme le *centre*, la *mesure* et le *but* de l'histoire du genre humain [1], au lieu de le considérer comme l'épilogue des cultes qui le précédèrent. Et de même que le christianisme s'appuie sur les cultes antérieurs dont il est une transformation, il devra dans l'avenir se transformer lui-même et revêtir une forme nouvelle.

« Le christianisme était dans le moyen-âge, et il y a fait
» tout ce qui s'y est fait de bon et de grand ; mais il y était
» sous les conditions du temps, sous sa première forme, non
» sous sa forme unique, ni sa forme dernière. Le moyen-âge
» est le berceau du christianisme ; il n'en est pas la borne.
» Le christianisme est le fond même de la civilisation mo-
» derne ; ils ont la même destinée ; ils passent par les mêmes
» fortunes ; et il fallait que lui-même sortît des ténèbres et
» des liens du moyen-âge pour se développer et porter tous
» les fruits qui lui appartiennent [2]. »

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11, pag. 334.

2 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 1, tom. 1, pag. 6.

Ne croyez pas qu'il s'agisse ici de la discipline et des formes accidentelles de la religion ; il s'agit des dogmes, du culte, de la hiérarchie, c'est-à-dire, de ce qui fait son essence. Le christianisme a pris diverses formes, toutes également légitimes, selon les temps ; celle qui succéda immédiatement au moyen-âge fut le protestantisme, et la *dernière* de toutes sera la pure philosophie. Nous verrons plus loin que telle est la pensée de l'illustre auteur.

Recommander le christianisme en disant qu'il est la *meilleure des religions*, c'est encore une manière de parler assez singulière. Quelqu'un oserait-il dire ou écrire que le système de Copernic sur le monde est le meilleur des systèmes astronomiques? On ne peut dire que la vérité est *meilleure* que l'erreur, pas plus qu'on ne peut dire que l'erreur est *pire* que la vérité. Si une chose est *meilleure* par rapport à une autre, le terme de comparaison doit être *bon* en lui-même ; et une doctrine n'est bonne qu'autant qu'elle est vraie. Donc, si le christianisme est meilleur que le polythéisme, le polythéisme doit être bon et vrai. La seule différence sera que le premier contiendra d'une manière plus explicite, en les *résumant* et en les *terminant*, la bonté et la vérité que le second possédait déjà d'une façon moins distincte et moins parfaite. Cela s'accorde entièrement avec les principes généraux de l'auteur que nous avons déjà rapportés, et avec ceux que nous rapporterons bientôt. Lui-même, dans un autre endroit, répète les mêmes idées presque dans les mêmes termes, et il s'exprime ainsi :

« Messieurs, le christianisme, la dernière religion qui ait
» paru sur la terre, est aussi et de beaucoup la plus parfaite.
» Le christianisme est le complément de toutes les religions
» antérieures, le dernier résultat des mouvements religieux
» du monde ; il en est la fin, et avec le christianisme toute
» religion est consommée. En effet, le christianisme si peu
» étudié, si peu compris, n'est pas moins que le résumé des

» deux grands systèmes religieux qui ont régné tour à tour
» dans l'Orient et dans la Grèce. Il réunit en lui tout ce qu'il
» y a de vrai, de sain et de sage dans le théisme de l'Orient,
» et dans l'héroïsme et le naturalisme mythologique de la
» Grèce et de Rome. La religion d'un Dieu fait homme est
» une religion qui, d'une part, élève l'âme vers le ciel, vers
» son principe absolu, vers un autre monde, et qui, en même
» temps, lui enseigne que son œuvre et ses devoirs sont en
» ce monde et sur cette terre. La religion de l'*Homme-Dieu*
» donne un prix infini à l'humanité [1]. »

Tout serait beau, tout serait vrai dans cet éloge, si nous pouvions le séparer des principes de l'auteur. Mais, quand on réduit le mystère de l'*Homme-Dieu* à la condition rationnelle commune à tous les hommes, à tous les imposteurs, à tous les fanatiques du monde, de quelle efficacité peut-il être pour augmenter le *prix* de l'humanité? On peut dire avec vérité que le christianisme contient ce qu'*il y a de vrai, de sain et de sage* dans les superstitions païennes, en ce sens qu'elles étaient l'altération des enseignements primitifs qui furent renouvelés et accomplis par l'Evangile. Mais si, au lieu d'être la restauration divine de ce qui fut *a principio* [2], le christianisme n'est qu'un abrégé tout humain des religions qui le précédèrent, son caractère particulier s'évanouit, et il n'a rien de plus relevé que le naturalisme italo-grec philosophiquement interprété par les Stoïciens et par les Alexandrins. Telle est en effet la conséquence fatale et dernière du rationalisme religieux professé par l'illustre auteur : c'est d'anéantir pleinement l'efficacité de l'institution chrétienne. Et c'est ce qui devrait ouvrir les yeux de ceux qui ont encore du moins à cœur les progrès de la civilisation, et qui reculeraient d'horreur à la seule pensée d'enlever à l'Evangile cette pré-

1 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2, tom. I, pag 48.
2 Math., XIX, 8. Marc, X, 6.

pondérance bienfaisante qu'il exerce depuis dix-huit siècles sur les mœurs et sur l'intelligence des hommes. Toute la controverse, pour les amateurs sensés de la civilisation, se réduit donc à ce problème : quel est entre tous les systèmes théologiques celui qui ajoute le plus à l'autorité et à la force de perfectionnement de l'Evangile ; quel est celui qui lui nuit le plus? La réponse ne saurait être douteuse ; car on ne peut trouver de doctrine qui soit plus propre que le catholicisme à le fortifier ; on ne peut en trouver qui plus que le rationalisme théologique soit propre à réduire au néant l'autorité du Christ et celle de ses institutions.

XII. La gravité et l'importance du sujet nous serviront donc d'excuse, si, dans cette critique minutieuse du livre d'un autre, nous paraissons abuser de la patience du lecteur, et lui faire perdre son temps et sa peine. D'un autre côté, le génie, l'éloquence et les autres qualités de M. Cousin donnent une certaine importance à ses doctrines, non-seulement en France, mais encore en Italie et ailleurs. Cette manière de penser en fait de religion qui, depuis quinze ou vingt ans, va se répandant de plus en plus en France ; cette incrédulité respectueuse et voilée, qui se revêt des apparences de la religion et sait encore, dans l'occasion, s'asseoir dans le sanctuaire, est bien plus dangereuse que l'impiété nue, dédaigneuse, éhontée qui dominait dans le siècle dernier. Elle fut importée d'Allemagne, introduite dans les écoles, dans les académies, dans les journaux, dans la masse des livres populaires principalement par l'exemple et par les soins de notre auteur. Déjà la baronne de Staël, Benjamin-Constant et d'autres auteurs moins célèbres avaient préparé le terrain à recevoir la semence, quand M. Cousin termina l'œuvre en faisant, pour les opinions allemandes, ce que Condillac et les encyclopédistes avaient fait pour le sensualisme et le déisme anglais, après que Voltaire eut aplani les voies à ces doctrines.

XIII. Il serait trop long, trop ennuyeux, trop étranger à mon sujet de citer les livres français dans lesquels s'est glissé le venin du rationalisme ; nous ne serions pas d'ailleurs payés de nos peines par la qualité des écrivains qui sont pour la plupart infimes ou médiocres. Le pis est que les fausses doctrines retentissent dans les chaires et corrompent la génération naissante. Effet d'autant plus déplorable que les propagateurs de ces doctrines sont le plus souvent des hommes sincères, amis du bien, qui croient faire une œuvre sainte et pieuse, travailler aux progrès de la civilisation en renversant les quelques pierres qui restent encore debout sur ses bases M. Damiron 1, par exemple, dans différents ouvrages composés pour l'instruction de ses élèves, adopte et amplifie la doctrine de M. Cousin que nous venons d'exposer, sur l'origine et le caractère rationnel de la révélation ; il rejette expressément le péché originel et les autres mystères du christianisme ; il établit un déisme vague, indéterminé, et pour cela. il se sert d'un langage assez peu différent de celui de son maître (1). M. Jouffroy, qui, dans ses analyses psychologiques, fait preuve d'un rare talent, M. Jouffroy suit aussi les mêmes traces. Il nie le dogme capital de la chute première 2 ; il professe un pur rationalisme ; il tire tous les cultes, toutes les révélations sans exception, d'une commune origine ; il en altère le sens ; et (qu'il me soit permis de le dire) il montre sur ces différents points tant d'ignorance des faits, tant de légèreté dans les expressions, qu'on est étonné de voir un homme. d'ailleurs attentif et judicieux, surpasser encore en cela les au-

1 Voyez l'introduction, la conclusion, le supplément et le chapitre sur l'école théologique, dans son *Essai sur l'histoire de la philosophie en France, au* XIX*e siècle ;* dans son *Cours de philosophie*, le chap. 4 de la morale, et la psychologie *passim*. Voyez la note 1 à la fin de ce vol.

2 *Cours de droit nat.;* Paris, 1835, leçon 5, tom 1, pag. 141, 142, 143.

teurs modernes [1]. Qui croirait, par exemple, que les paroles suivantes ont pu sortir de sa plume?

XIV. « On a tellement persuadé à la raison humaine qu'elle » était capable de tout et qu'elle pouvait tout entreprendre ; » on lui a tellement répété qu'elle était la seule autorité lé- » gitime, et que cela seul était vrai qui venait d'elle ; on a » si complètement battu en ruine ce principe de croyance, » qu'on appelle *révélation*, *foi*, *autorité ;* enfin, toutes ces » idées sont descendues si avant dans la société, et se sont si » bien infiltrées partout et jusque dans les derniers rangs de » la multitude, qu'il me paraît difficile qu'en France, et dans » l'époque actuelle, une nouvelle solution puisse se produire » et s'accréditer sous la forme religieuse [2]. »

Oui, l'établissement d'une religion nouvelle est chose impossible aujourd'hui, cela est incontestable, mais non pas pour les raisons indiquées par l'auteur. Quand l'incrédulité serait cent fois plus grande, une croyance nouvelle pourrait, en peu d'années, naître et s'établir dans toute l'Europe, et pour preuve, remarquez que la plupart des incrédules sont enclins à la superstition. Aucun siècle ne peut avec plus de fondement attendre un culte nouveau que le siècle où règne l'incrédulité, parce que l'impiété est un état violent, contre nature, et qui ne peut durer. Mais savez-vous pourquoi les innovations religieuses ne peuvent s'enraciner aujourd'hui? C'est que, malgré l'incrédulité, le christianisme vit dans le monde, et que sous ses yeux une religion nouvelle ne peut prendre racine. Telle est la majestueuse perfection de l'idée chrétienne, même aux yeux de ceux qui s'en jouent et qui l'attaquent, que toute parodie religieuse est futile et ridicule.

1 *Ibid.*, leçon 10, pag. 277 et suiv. — *Mélanges philosophiques ;* Paris, 1838, *passim.*

2 *Mél. phil.*, pag. 439, 440.

Les Saint-Simoniens de France sont tombés naguères sous la risée publique. Est-ce parce que les Français sont devenus philosophes ? Au contraire, c'est parce qu'ils ne le sont point assez dans le sens qu'on donne à ce mot. Ce n'est point la révolte contre la foi chrétienne, c'est, au contraire, un reste de respect involontaire à son égard qui demeure toujours dans le cœur de ses ennemis, qui rend et qui rendra à jamais méprisable et ridicule toute tentative de ce genre. Si aujourd'hui, supposons-le, la France tout entière oubliait le christianisme, le saint-simonisme et toute autre secte plus absurde encore pourrait s'y établir demain, au mépris de la philosophie et des philosophes. L'homme peut refuser à la religion sa soumission volontaire, et c'est de ce pouvoir que vient le suprême mérite de la foi ; mais il ne peut ni s'empêcher de lui rendre un certain hommage involontaire, ni lui préférer un fantôme de symbole et de culte : de même tout homme peut bien fermer les yeux à la lumière, mais nul ne peut confondre l'éclat du soleil avec le faible rayonnement d'un flambeau. Le siècle où nous vivons en est à ce point, que généralement parlant, il n'y a point de milieu possible entre la foi catholique et l'impiété absolue. L'excellence du christianisme est telle, que hors de lui, on ne peut plus croire en aucune religion ; l'homme qui le rejette doit forcément se payer de négations, et y trouver sa vie. L'Evangile est une pierre de touche qui empêche ses ennemis eux-mêmes de confondre le clinquant avec l'or.

Ces considérations nous font espérer que quelque jour cette impiété finira, car, sans religion, le monde ne peut subsister. M. Jouffroy est réduit à se contenter de la philosophie, parce qu'un nouveau culte est impossible, et que, selon lui, l'ancien a été détruit ; et comment peut-il se faire, je le répète, si l'ancien culte est détruit, que ce nouveau ne soit pas possible ? *On a complètement battu en ruine ce principe de croyance qu'on appelle révélation, foi, autorité*. Il faut n'avoir pas pé-

nétré bien avant dans les controverses religieuses pour avoir cette persuasion, car quiconque connaît les raisons des deux parties, est pleinement convaincu du contraire. Et si un grand nombre aujourd'hui ne l'est pas, c'est que jamais l'ignorance des matières religieuses ou une science incomplète et superficielle, ne fut plus commune qu'aujourd'hui. D'un autre côté, il ne faut pas confondre la foi qui est volontaire, avec cette impression de la vérité qu'il n'est donné à personne, ou du moins qu'à très-peu, de pouvoir arracher de leur cœur. C'est pourquoi, si la foi a péri, du moins il en reste dans le cœur de l'homme un certain germe qui, sous les bienfaisantes influences de la Providence, pourra pousser de nouveaux fruits. Ne nous épouvantons pas trop de voir que les doctrines impies soient *si bien infiltrées partout et jusque dans les derniers rangs de la multitude*. Le mal est grand certainement, mais il n'est pas durable; et dans peu les Français ne se montreront pas disposés à persévérer longtemps dans les mêmes opinions. M. Jouffroy doit savoir mieux que nous, que du haut de cette même chaire où, en présence d'un auditoire attentif et docile à sa parole, il répand de nobles enseignements sur Dieu, sur l'immortalité, sur le libre arbitre et sur toutes les autres vérités que proclame une noble philosophie, les ignobles et funestes aberrations du matérialisme et de l'athéisme retentissaient peut-être trente ou quarante ans plus tôt, quand, dans les assemblées académiques, un homme de science et de génie osait jurer qu'il n'y a point de Dieu, et qu'un siècle insensé lui applaudissait. Pense-t-il qu'il soit plus difficile à la science de chasser le frivole rationalisme de nos jours que l'athéisme du siècle passé? Le rationalisme sera répudié par l'opinion publique comme indigne du philosophe, aussitôt qu'il aura été sérieusement examiné. Alors on connaîtra que nier la réalité d'un ordre surnaturel n'est pas moins absurde que d'entreprendre d'expliquer la nature sans une pensée créatrice qui a présidé à son organisation. Mais c'est assez

pour le moment. Je n'ai pas cru qu'il fût hors de propos de parler d'un des sentiments de M. Jouffroy, le disciple le plus illustre de l'écrivain dont les doctrines font l'objet de ce livre. J'ai voulu faire connaître par là leur influence en France, et affermir les bons Italiens dans la résolution d'en préserver notre commune patrie, et de conserver avec sollicitude l'héritage sacré de nos ancêtres.

CHAPITRE IV.

M. COUSIN ANÉANTIT GÉNÉRALEMENT LES MYSTÈRES DE LA FOI, EN VOULANT LES RÉDUIRE A DES VÉRITÉS RATIONNELLES.

I. Quand le germe du rationalisme théologique contenu dans les écrits de B. Spinosa, expliqué, mis en lumière par quelques doctes et ingénieux Allemands du siècle dernier, eut été par eux produit au grand jour, la nouveauté, le spécieux de l'erreur la mirent en vogue et lui gagnèrent la faveur universelle. C'est être bien fou que de se fier aux apparences dans les matières abstraites et scientifiques! Souvent il arrive que la vérité y paraît fausse, absurde même, tandis que l'erreur y semble incontestable et vraie. Quoi de plus beau, de plus fécond en heureux résultats, à la première apparence, que d'identifier la raison et la foi, la religion et la philosophie? Au lieu de nous fatiguer avec nos bons aïeux à concilier ces deux ordres, tout en leur conservant leur différence intrinsèque, n'est-il pas plus expéditif et plus sûr de n'en faire qu'une seule et même chose? La religion se compose de faits et de dogmes, de miracles et de mystères; montrons que les miracles sont des faits naturels ornés de mythes, que les mys-

pour le moment. Je n'ai pas cru qu'il fût hors de propos de parler d'un des sentiments de M. Jouffroy, le disciple le plus illustre de l'écrivain dont les doctrines font l'objet de ce livre. J'ai voulu faire connaître par là leur influence en France, et affermir les bons Italiens dans la résolution d'en préserver notre commune patrie, et de conserver avec sollicitude l'héritage sacré de nos ancêtres.

CHAPITRE IV.

—

M. COUSIN ANÉANTIT GÉNÉRALEMENT LES MYSTÈRES DE LA FOI, EN VOULANT LES RÉDUIRE A DES VÉRITÉS RATIONNELLES.

I. Quand le germe du rationalisme théologique contenu dans les écrits de B. Spinosa, expliqué, mis en lumière par quelques doctes et ingénieux Allemands du siècle dernier, eut été par eux produit au grand jour, la nouveauté, le spécieux de l'erreur la mirent en vogue et lui gagnèrent la faveur universelle. C'est être bien fou que de se fier aux apparences dans les matières abstraites et scientifiques! Souvent il arrive que la vérité y paraît fausse, absurde même, tandis que l'erreur y semble incontestable et vraie. Quoi de plus beau, de plus fécond en heureux résultats, à la première apparence, que d'identifier la raison et la foi, la religion et la philosophie? Au lieu de nous fatiguer avec nos bons aïeux à concilier ces deux ordres, tout en leur conservant leur différence intrinsèque, n'est-il pas plus expéditif et plus sûr de n'en faire qu'une seule et même chose? La religion se compose de faits et de dogmes, de miracles et de mystères; montrons que les miracles sont des faits naturels ornés de mythes, que les mys-

pour le moment. Je n'ai pas cru qu'il fût hors de propos de parler d'un des sentiments de M. Jouffroy, le disciple le plus illustre de l'écrivain dont les doctrines font l'objet de ce livre. J'ai voulu faire connaître par là leur influence en France, et affermir les bons Italiens dans la résolution d'en préserver notre commune patrie, et de conserver avec sollicitude l'héritage sacré de nos ancêtres.

CHAPITRE IV.

M. COUSIN ANÉANTIT GÉNÉRALEMENT LES MYSTÈRES DE LA FOI, EN VOULANT LES RÉDUIRE A DES VÉRITÉS RATIONNELLES.

I. Quand le germe du rationalisme théologique contenu dans les écrits de B. Spinosa, expliqué, mis en lumière par quelques doctes et ingénieux Allemands du siècle dernier, eut été par eux produit au grand jour, la nouveauté, le spécieux de l'erreur la mirent en vogue et lui gagnèrent la faveur universelle. C'est être bien fou que de se fier aux apparences dans les matières abstraites et scientifiques! Souvent il arrive que la vérité y paraît fausse, absurde même, tandis que l'erreur y semble incontestable et vraie. Quoi de plus beau, de plus fécond en heureux résultats, à la première apparence, que d'identifier la raison et la foi, la religion et la philosophie? Au lieu de nous fatiguer avec nos bons aïeux à concilier ces deux ordres, tout en leur conservant leur différence intrinsèque, n'est-il pas plus expéditif et plus sûr de n'en faire qu'une seule et même chose? La religion se compose de faits et de dogmes, de miracles et de mystères; montrons que les miracles sont des faits naturels ornés de mythes, que les mys-

pour le moment. Je n'ai pas cru qu'il fût hors de propos de parler d'un des sentiments de M. Jouffroy, le disciple le plus illustre de l'écrivain dont les doctrines font l'objet de ce livre. J'ai voulu faire connaître par là leur influence en France, et affermir les bons Italiens dans la résolution d'en préserver notre commune patrie, et de conserver avec sollicitude l'héritage sacré de nos ancêtres.

CHAPITRE IV.

—

M. COUSIN ANÉANTIT GÉNÉRALEMENT LES MYSTÈRES DE LA FOI, EN VOULANT LES RÉDUIRE A DES VÉRITÉS RATIONNELLES.

I. Quand le germe du rationalisme théologique contenu dans les écrits de B. Spinosa, expliqué, mis en lumière par quelques doctes et ingénieux Allemands du siècle dernier, eut été par eux produit au grand jour, la nouveauté, le spécieux de l'erreur la mirent en vogue et lui gagnèrent la faveur universelle. C'est être bien fou que de se fier aux apparences dans les matières abstraites et scientifiques! Souvent il arrive que la vérité y paraît fausse, absurde même, tandis que l'erreur y semble incontestable et vraie. Quoi de plus beau, de plus fécond en heureux résultats, à la première apparence, que d'identifier la raison et la foi, la religion et la philosophie? Au lieu de nous fatiguer avec nos bons aïeux à concilier ces deux ordres, tout en leur conservant leur différence intrinsèque, n'est-il pas plus expéditif et plus sûr de n'en faire qu'une seule et même chose? La religion se compose de faits et de dogmes, de miracles et de mystères; montrons que les miracles sont des faits naturels ornés de mythes, que les mys-

tères sont des vérités rationnelles revêtues de symboles; et aucun de ceux qui reconnaissent l'histoire et la raison, ne pourra plus raisonnablement s'élever contre les enseignements de la théologie. Voilà l'unique moyen de terminer la vieille guerre du christianisme et de l'esprit humain, l'unique compromis où ils puissent se trouver d'accord. Telles furent, telles sont encore les promesses du rationalisme, et elles suffisent pour contenter ceux qui ne vont pas au-delà de la surface des choses.

Mais il était impossible de réaliser ces promesses, quel que fût le talent de ceux qui voulaient l'essayer; car le génie ne peut rien contre la nature des êtres, il est impuissant à en altérer l'essence. Il y a tant de différence entre les vérités rationnelles et les vérités *sur-intelligibles* de la révélation, que l'on ne peut les confondre ou les identifier sans les détruire. L'analogie qui existe entre les unes et les autres est très-imparfaite; elle suffit pour donner des vérités de la révélation une explication satisfaisante, nécessaire à la foi, mais elle ne suffit pas pour les transformer en intelligibles, parce que l'analogie, surtout quand elle est très-éloignée, n'est pas l'identité.

D'un autre côté, ou bien l'on entend les mystères dans le sens des formules révélées et définies par l'Eglise, sans les altérer ou leur faire violence, ou bien on les entend différemment : dans le premier cas, il est impossible de les réduire à des vérités rationnelles; dans le second cas, on finit par un jeu ridicule, puisqu'on détruit ces formules sans lesquelles on ne peut admettre ni mystère, ni révélation Si l'on fait aujourd'hui si peu de cas de cette impossibilité, si l'on rencontre une foule d'écrivains qui semblent disputer entre eux à qui parlera le plus mal des mystères sacrés de la religion, cela vient de ce qu'ils ne connaissent pas plus les dogmes du christianisme que ceux des habitants de la lune. Merveilleux théologiens, qui s'épuisent à discourir sur la Tri-

nité et sur l'Incarnation, sans savoir peut-être leur catéchisme! Celui qui, dans les sciences humaines, voudrait réduire en une seule et confondre des choses différentes en faisant violence à leur nature, celui-là ferait preuve d'un esprit étroit et léger, il ne serait goûté que par des hommes inhabiles à apprécier le vrai. Vouloir identifier les idées rationnelles et les mystères, c'est, en philosophie comme en religion, une entreprise insensée, pareille à celle de ces physiciens qui veulent ramener au mouvement, ou à certaines forces grossières, tous les phénomènes organiques et inorganiques de la nature. Je le dis avec une pleine confiance, le temps n'est pas loin où ces hommes qui raffinent sur les mystères, seront renvoyés au même rang où l'on place aujourd'hui ces psychologues qui voulaient expliquer par les lois physiologiques, et les facultés, et les opérations de l'esprit. Les dogmes que l'on ne peut connaître autrement que par la révélation doivent être admis dans le sens de la parole révélatrice, dans celui de l'Eglise, interprète de cette parole; on doit accepter ces dogmes sur la foi de la révélation, comme on admet les choses sensibles sur l'autorité de l'expérience. La raison n'a pas droit de s'en troubler, pas plus qu'elle ne peut raisonnablement s'occuper de découvrir et de deviner par des raisonnements *a priori* l'ordre et les lois de la nature.

II. Nous avons vu, dans le chapitre précédent, le sentiment de M. Cousin qui ramène l'inspiration et la révélation à cette espèce de connaissance primitive et immédiate, mais naturelle, qu'il appelle spontanée, pour la distinguer de la connaissance acquise par la réflexion. De cette doctrine il suit que la matière sur laquelle s'exercent la réflexion et l'inspiration, que les connaissances qu'elles procurent, doivent être purement rationnelles; car, si elles renfermaient quelque élément qui ne le fût point, il faudrait distinguer essentielle-

ment l'inspiration de la connaissance spontanée, ou cette dernière de la connaissance réfléchie, ce qui répugne au système de l'auteur. La réflexion qui s'exerce sur les vérités déjà connues, produit la philosophie, de même que la spontanéité qui saisit la vérité par un acte primitif, donne naissance à la religion. La religion et la philosophie embrassent substantiellement les mêmes vérités, mais elles les expriment sous des formes diverses, et ce n'est que par là qu'elles diffèrent : l'une revêt de symboles les dogmes que l'autre contemple sans voiles dans leur simplicité, dans leur nudité native. Mais la réflexion l'emporte sur la spontanéité, parce que, lui succédant, elle l'épure, la développe, la juge, ordonne et détermine sa matière, éclaircit ce qui était obscur, distingue ce qui était confondu, ramène à l'état d'idée pure ce qui était auparavant revêtu d'images, et fait de cette masse sans ordre un corps de science symétrique et régulier. Voilà pourquoi la philosophie, qui est l'œuvre de la réflexion, l'emporte sur la religion, qui est l'œuvre de la spontanéité. Telles sont les doctrines que l'auteur professe dans les passages cités plus bas. J'ai voulu faire connaître sommairement ces doctrines pour n'être point obligé d'ajouter un long commentaire aux passages que je rapporterai ; car, après cet exposé, il me suffira d'ajouter à mes citations quelques courtes remarques.

III. « Séparer la foi de la raison est mal servir la foi au » XIX[e] siècle [1]. »

Ce n'est pas mieux servir l'une et l'autre que de les confondre. Que diriez-vous d'un philosophe qui identifierait la physiologie et la psychologie ? Autre chose est distinguer, autre chose séparer. Il distingue les objets, celui qui reconnaît leur différence réelle ; il les sépare, celui qui les met en opposition les uns avec les autres ou qui nie leurs rapports mu-

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 36.

tuels. Dans son enfance, la science confond, fausse, elle sépare, véritable et mûre, elle distingue et met en harmonie les différents ordres des choses. Cela se fait dans presque toutes les autres sciences humaines, et c'est à cette sage distinction qu'il faut attribuer en grande partie l'état florissant où elles sont de nos jours. Pourquoi procéder autrement en philosophie et en religion? Ne comprenez-vous pas qu'en les confondant, vous les faites rétrograder au-delà des temps les plus malheureux, loin de leur faire faire des progrès?

« Réduire la philosophie à la théologie est un anachro-
» nisme intolérable. »

Il n'est pas moins intolérable de réduire la théologie à la philosophie.

« La philosophie est à jamais émancipée. Il y a presque du
» ridicule à venir lui proposer aujourd'hui de n'être plus que
» la servante de la théologie [1]. »

Mais vous faites la théologie la servante de la philosophie; cela vous paraît-il plus équitable? Et quelle servitude y a-t-il donc pour le philosophe à ne point entrer dans les mystères de la religion, si ceux-ci n'appartiennent pas à la science qu'il professe? La philosophie est-elle donc *servante* parce qu'elle ne peut s'occuper de physique, de chimie, de mathématiques? A ce compte, la servitude est le partage inévitable de quelque science que ce soit. Distinguez donc dans les sciences, comme dans la vie civile, la liberté de l'usurpation. L'une se contente de ses droits propres, l'autre s'empare des droits d'autrui, et celle-ci est la plus grande ennemie de la première.

« Laissons-leur à chacune une convenable indépendance. »

Nous ne demandons rien de plus.

« Elles peuvent très-bien subsister ensemble. Leur do-
» maine est distinct, et il est assez vaste pour qu'elles n'aient

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 36, 37.

» pas besoin d'entreprendre l'une sur l'autre. La religion, q
» s'adresse à tous les hommes, manquerait son but si elle
» présentait sous une forme que l'intelligence seule pût a
» teindre, car alors ses enseignements seraient perdus po
» les trois quarts de l'espèce humaine [1]. »

Mais qui vous dit que la vérité religieuse et la vérité phi losophique ne diffèrent que par la forme et non par la su stance? Si c'est vous, philosophe, qui l'affirmez, vous m tez la faulx dans la moisson d'autrui, et vous ravissez à religion cette indépendance que vous faites profession de re pecter. Belle indépendance vraiment, qui ne peut dispo que des formes, pendant que vous prétendez avoir le droit même le privilége de prononcer sur le fond et d'en dispo selon votre bon plaisir! Vous ressemblez à un homme q s'imaginerait respecter la liberté qu'ont les citoyens de pa ler et d'agir comme il leur plaît, en leur laissant le libre cho du langage et des vêtements, mais en les forçant de n'exp mer que les idées et de ne faire que les choses qu'il leur aur prescrites. Si vous croyez ensuite que la religion tienne po vrai ce que vous dites, il serait bon que vous citiez en preu son propre témoignage.

« Elle (la religion) ne parle pas seulement à l'intelligenc
» mais elle parle aussi au cœur, aux sens, à l'imagination,
» l'homme tout entier. C'est là ce qui rend son utilité in
» comparablement supérieure à celle de la philosophie, p
» la multitude des créatures humaines sur lesquelles elle agi
» Mais cet immense avantage entraîne aussi des inconvénient
» qui paraissent peu à peu dans le progrès du temps et de l
» civilisation. A la lettre, les religions sont les institutrice
» et les nourrices du genre humain. C'est à elles qu'appar
» tiennent les temples, les places publiques, toutes les grande
» influences, la popularité, la puissance. Il n'en est poin

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 37.

» ainsi de la philosophie. Elle ne parle qu'à l'intelligence, et
» par conséquent à un très-petit nombre d'hommes ; mais ce
» petit nombre est l'élite et l'avant-garde de l'humanité. Les
» fonctions de la philosophie et de la religion étant aussi dif-
» férentes, pourquoi donc se combattraient-elles [1]? »

Si la religion ne se contente pas de ce partage, il faut dire qu'elle est bien ambitieuse! A elle d'enseigner aux enfants et au peuple l'alphabet de la science; mais la science elle-même et l'élite de l'humanité appartiennent à la philosophie. L'auteur vous le dira plus clairement encore :

« Toujours et partout les masses qui seules existent vivent
» dans la même foi, dont les formes seules varient. Mais les
» masses n'ont pas le secret de leurs croyances. La vérité
» n'est pas la science; la vérité est pour tous, la science
» pour peu : toute vérité est dans le genre humain, mais le
» genre humain n'est pas philosophe. Au fond, la philoso-
» phie est l'aristocratie de l'espèce humaine. Sa gloire et sa
» force, comme celle de toute vraie aristocratie, est de ne
» point se séparer du peuple..... La science philosophique
» est le compte sévère que la réflexion se rend à elle-même
» d'idées qu'elle n'a pas faites..... L'humanité en masse est
» spontanée et non réfléchie; l'humanité est inspirée. Le
» souffle divin qui est en elle lui révèle toujours et partout
» toutes les vérités sous une forme ou sous une autre, selon
» les temps ou selon les lieux. L'âme de l'humanité est une
» âme poétique qui découvre en elle-même les secrets des
» êtres, et les exprime en des chants prophétiques qui re-
» tentissent d'âge en âge. A côté de l'humanité est la philo-
» sophie qui l'écoute avec attention, recueille ses paroles,
» les note pour ainsi dire; et quand le moment de l'inspira-
» tion est passé, les présente avec respect à l'artiste admi-
» rable qui n'avait pas la conscience de son génie et qui sou-

[1] *Frag. phil.*, tom. 1, pag. 37.

» vent ne reconnaît pas son propre ouvrage. La spontanéité » est le génie de la nature humaine, la réflexion est le génie » de quelques hommes. La différence de la réflexion à la » spontanéité est la seule différence possible dans l'identité de » l'intelligence. Je crois avoir prouvé que c'est la seule diffé- » rence réelle dans les formes de la raison, dans celles de » l'activité, peut-être même dans celles de la vie; en his- » toire, c'est aussi la seule qui sépare un homme d'un de ses » semblables : d'où il suit que nous sommes tous pénétrés » du même esprit, tous de la même famille, enfants du » même père, et que notre fraternité n'admet que les dis- » semblances nécessaires à l'individualité [1]. »

Si la *philosophie est l'aristocratie de l'espèce humaine,* et si les philosophes en sont les nobles, les hommes religieux en seront le peuple et nous aurons ainsi un gouvernement intellectuel parfaitement organisé. Ne vous semble-t-elle pas magnifique et digne en tout de la civilisation du siècle, cette organisation à l'inverse des castes orientales, cette émancipation des classes laïques et philosophes, en vertu de laquelle les *Bracmanes* deviennent les *Parias* de la société moderne? La religion regarde certainement le peuple et les petits, c'est-à-dire, le grand nombre et les malheureux, comme la portion la plus précieuse de l'humanité; elle s'estime heureuse et honorée de remplir auprès de ces hommes toutes les fonctions d'un ministère d'enseignement et de consolation: mais elle n'exempte pas pour cela *l'élite*, c'est-à-dire, les philosophes, de l'obéissance due à ses décrets. L'empire de la religion s'étend à tous, il est égal pour tous; elle ne met aucune différence entre la science et le génie d'une part, et l'humble intelligence de l'autre; seulement elle juge ceux-là plus coupables que celle-ci, quand ils refusent d'écouter sa voix. C'est en cela que consiste l'égalité intellectuelle des

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 79, 80, 81.

chrétiens : la foi est un *joug suave* que tous doivent porter sans distinction de rang : admettre deux espèces de foi, l'une pour le petit nombre et les savants, l'autre pour la multitude et les ignorants, c'est une maxime qui répugne aux premiers principes de l'Evangile. La connaissance peut et doit varier selon les individus, mais la foi est une pour tous. L'illustre auteur paraît conserver cette unité de foi ; mais en réalité il l'anéantit. Il paraît la conserver en identifiant, quant à la substance, la connaissance spontanée et la connaissance réfléchie ; il l'anéantit en réalité, en subordonnant la croyance du plus grand nombre à la réflexion du plus petit. Et remarquez que, selon lui, *la philosophie, après avoir écouté l'humanité avec attention, et recueilli ses paroles,* les lui présente modifiées de telle sorte *que souvent celle-ci ne reconnaît point son propre ouvrage*. Oh ! quelle étrange foi est-ce là ! Pourriez-vous assister sans rire à cette belle scène des philosophes présentant à l'humanité qui les instruit les sacrés mystères tellement transformés *qu'elle ne peut plus les reconnaître elle-même ?* Et quand il en arrivera ainsi, quel parti faudra-t-il prendre ? Devrons-nous accepter bonnement les mystères, tels que les entend *l'humanité inspirée,* ou devrons-nous recevoir les enseignements de la philosophie, quoique l'humanité ne les reconnaisse pas ? Qui des philosophes ou du genre humain gagnera ce procès ? Je ne sais si cette comédie a jamais été jouée ; mais je sais bien que, dans ses œuvres, M. Cousin présente, non point à l'humanité, mais à ses lecteurs, les dogmes du christianisme accommodés de telle sorte que jamais ces dogmes ne *seront reconnus* pour légitimes si les lecteurs sont catholiques. Or, dans ce cas, à qui devrons-nous adhérer ? à M. Cousin ou à l'Eglise ? Du reste, la base de cette ridicule fiction est un pêle-mêle d'idées très-disparates. Distinguez de grâce les mystères révélés des idées rationnelles. Tous les hommes ont le germe des secondes, mais si vous voulez recevoir les premiers de *l'humanité* privée de secours

surnaturels, vous pourrez attendre bien des siècles. Autrement vous serez obligé de dire que le sauvage de la Californie, des terres de Magellan et de l'Australie sait en substance autant de théologie chrétienne que saint Augustin et que Alighieri. Si votre spontanéité est impuissante à produire jamais la connaissance des mystères, si cette connaissance vient uniquement de la révélation, comment voulez-vous que la réflexion, c'est-à-dire, la philosophie, prononce sur une chose qui ne se trouve pas dans les données sur lesquelles elle travaille, et qui est infiniment au-dessus d'elle?

Si en permettant à la philosophie d'arranger à son gré les mystères religieux et de les dépouiller de leur voile, l'illustre auteur veut délivrer les partisans de cette science du joug de la religion, on peut demander ce que deviendra celle-ci dans la suite des temps. Il semble de prime-abord que, comme la religion est le seul patrimoine de la multitude, elle devra perpétuellement exister, et que jamais il n'y aura d'époque où elle soit complètement privée de disciples fidèles. C'est ce que semble nous indiquer l'auteur quand il s'exprime ainsi :

« La spontanéité..... est le phénomène qui donne naissance immédiatement à la religion, et qui indirectement, » par la réflexion qui s'appuie sur elle, contient et engendre » la philosophie. Ainsi, en abordant la spontanéité, la ré» flexion se place à la source même et sur la limite de la » religion et de la philosophie ; par là, elle opère donc » une sorte de compromis entre la religion et la philoso» phie [1]. »

Mais, comme il nous le dit ensuite, « ce compromis c'est » *le mysticisme*, » qui, défectueux et transitoire de sa nature, ne peut constituer la condition stable de la science. Cherchons ailleurs le fond de sa pensée :

« Quel est le nom populaire de la spontanéité et de la ré-

1 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 4, tome 1, pag. 143.

» flexion? Messieurs, on les appelle la religion et la philo-
» sophie.

» La religion et la philosophie sont donc les deux grands faits de la pensée humaine..... La religion précède, vient ensuite la philosophie. Comme la réflexion a pour base l'intuition spontanée, de même la philosophie a pour base la religion; mais sur cette base elle se développe d'une manière originale. Considérez l'histoire, cette image vivante de la pensée : partout vous verrez des religions et des philosophies; partout vous les verrez distinctes; partout vous les verrez se produire dans un ordre invariable; partout la religion paraît avec les sociétés naissantes, et partout, à mesure que les sociétés se développent, de la religion sort la philosophie [1]. »

Donc, quand la société sera suffisamment développée, la religion cessera, et la philosophie viendra à son tour se mettre en possession de toute sa puissance. Alors tous les mortels seront philosophes, et l'on pourra réaliser la république de Platon. Cette idée du règne futur et absolu de la philosophie doit être bien chère aux sages modernes, car on la trouve dans une infinité de livres, et c'est un de ces lieux communs qui remplissent tous les journaux.

« Mais, messieurs, comment la philosophie sort-elle de la religion? Puisque la religion et la philosophie représentent dans l'histoire deux moments distincts et successifs de la même pensée, il semble qu'elles pourraient se distinguer l'une de l'autre et se succéder l'une à l'autre dans l'histoire aussi paisiblement que dans la pensée. Par exemple, il semble que la religion, comme une bonne mère, devrait consentir de bonne grâce à l'émancipation de la philosophie, quand celle-ci a atteint l'âge de la majorité; et que, de son côté, la philosophie, en fille reconnaissante,

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2, tome 1, pag. 41.

» tout en revendiquant ses droits et en en faisant usage, de-
» vrait être, pour ainsi dire, en recherche de vénération et
» de déférence envers la religion [1]. »

Donc, quand le genre humain sera devenu majeur, sa *bonne mère* devra le délivrer des lisières et le laisser courir sur ses jambes. Et si la religion se laisse aller à cette condescendance légitime, il pourra se faire què la *fille reconnaissante* use envers elle de ce bon traitement que, pour plaire à Caligula, Macron fit souffrir à Tibère décrépit, qui ne se pressait point assez de mourir [2]. Vous direz peut-être que le genre humain ne sortira jamais de tutelle! Dans ce cas, je vous laisserai aux prises avec les partisans du progrès continu.

« Non, messieurs, il n'en va point ainsi. Que dit l'his-
» toire? L'histoire atteste que tout ce qui est distinct dans
» la pensée se manifeste, sur ce théâtre du temps et du mou-
» vement, par une opposition qui elle-même éclate par des
» déchirements..... Partout vous voyez la religion essayer
» de prolonger l'enfance de la philosophie, et de la retenir
» en tutelle; et partout aussi vous voyez la philosophie se
» mettre en révolte contre la religion, et déchirer le sein
» qui l'a nourrie [3]. »

Cette manière générale de parler du combat de la religion et de la philosophie, sans distinguer ni les choses, ni les hommes, ni les temps, demanderait bien des considérations. Certes, Socrate envoyé au supplice par la superstition de son siècle, pour avoir voulu renouveler le monothéisme primitif [4], et Vanini brûlé vivant pour avoir voulu l'anéantir ou

1 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2, tome I, pag. 41, 42.

2 TACITE, *Annal.*, lib. VI, cap. 50. L'auteur fait ici allusion à la mort de Tibère étouffé doucement sous des matelas.

3 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2, tome I, pag. 42.

4 La philosophie de M. Cousin, qui légitime tout succès, parce qu'elle confond la fatalité avec la Providence, donne raison à Anetus et à Miletus

l'altérer au milieu des populations chrétiennes, ne sont pas deux martyrs qui appartiennent à la même catégorie. Si l'on parle de l'Europe chrétienne, la discorde entre la religion et la philosophie y eut presque toujours pour cause, non pas les prétentions injustes de la première, mais les tentatives de la seconde, qui voulait se substituer à sa place. C'est pourquoi, donner à la religion le premier tort et lui reprocher d'avoir voulu prolonger *l'enfance de la philosophie*, cela veut dire, en employant votre langage, que, quand la philosophie se revêt de la robe virile, sa mère, si elle est sage, devrait se retirer et ne plus se mêler au commerce des hommes.

« Dans l'âme du vrai philosophe, la religion et la philo-
» sophie se lient intimement, co-existent sans se confondre,
» et se distinguent sans s'exclure, comme les deux moments
» de la même pensée [1]. »

Dites que, dans l'âme du vrai philosophe, la religion n'est que la philosophie (revêtue, si vous le voulez, d'un habit dont on abandonne l'usage au vulgaire [2]), et vous exprimerez plus exactement votre pensée.

« Mais dans l'histoire tout est combat, tout est guerre.....
» Toujours la religion enfante la philosophie, mais elle ne
» l'enfante que dans la douleur; toujours la philosophie suc-
» cède à la religion, mais elle lui succède dans une crise
» plus ou moins longue, plus ou moins violente, de laquelle
» les lois éternelles du développement de la pensée ont voulu
» que la philosophie sortît constamment victorieuse [3]. »

contre le sage Athénien. Voyez *Œuv. de Platon*, tom. I, p. 55 et suiv. — *Nouv. frag.*, p. 151 et suiv. Les arguments sont à peu près ceux qu'emploie Gibbon pour justifier les persécuteurs des chrétiens.

1 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2, tom. I, pag. 42, 43.

2 Un Français pourrait dire, d'après la doctrine de M. Cousin : *La religion, c'est la philosophie en blouse*, ou encore *en casquette*, ce qui est la même chose.

3 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2, tom. I, pag. 43.

Si la philosophie est *constamment victorieuse* dans son conflit avec la religion, celle-ci doit être constamment vaincue et périr, et cela en vertu *des lois éternelles du développement de la pensée*. Voilà ce que l'on annonce tacitement au christianisme, qui ne pourra certainement contredire l'ordre *constant* des choses et les lois *éternelles*. Il devra donc finir un jour ; mais quand ? On peut croire que ce sera bientôt, car le conflit est commencé depuis plus d'un siècle, nous sommes dans la *crise plus ou moins longue* de sa dernière agonie ; il est probable que la mort ne se fera guère attendre.

Je me confesse parfaitement tranquille sur la perpétuité du christianisme, et je n'adhère aucunement aux pronostics (devrais-je dire aux craintes ou aux espérances ?) de l'illustre auteur. Deux choses suffiraient pour me rassurer. La première, c'est de voir que l'éclat et la décadence des sciences spéculatives et de la culture morale de la société, les deux plus nobles parties de la pensée et de l'action humaine, sont en rapport parfait avec l'éclat et la décadence de la religion. Celui qui ne serait point convaincu de cette vérité, celui qui ne verrait pas que la philosophie, que les belles-lettres, les vertus morales et civiles, en un mot, tout ce qui donne la vraie grandeur aux nations comme aux individus, se trouve, depuis un siècle, dans un état de décadence manifeste qui va s'augmentant sans cesse ; celui qui ne prévoirait pas que, malgré certains progrès accessoires et partiels, l'Europe va, d'ici à quelques générations, redevenir barbare, si l'on continue d'étudier et de vivre comme on le fait de nos jours, celui-là doit demander à Dieu qu'il lui ouvre les yeux du corps et ceux de l'esprit. La seconde, c'est de lire dans l'histoire que jamais la religion n'a péri, et que, dans les *crises* dont parle notre auteur, c'est la philosophie et non la religion qui a essuyé les défaites. La bonne philosophie a toujours vaincu et vaincra toujours les hérésies ; la mauvaise, la philosophie rebelle a été et sera toujours vaincue et écrasée par la religion : et cela

par la raison profonde que la vérité seule a le droit d'enchaîner la victoire. Or la philosophie qui s'oppose aux hérésies est vraie, celle qui combat la religion est fausse : et quand je parle *d'hérésie,* je veux parler généralement de toute doctrine humaine qui tend à altérer les enseignements de la divinité, et par conséquent de toute secte qui cherche à corrompre la révélation, soit dans l'état primitif, soit dans l'état mosaïque, soit dans l'état chrétien. Le polythéisme de la Grèce et de l'Italie, le sivaïsme indien et toutes les superstitions de la gentilité furent de vraies hérésies : et ce fut contre la plupart de ces hérésies que luttèrent avec succès les philosophes qui ramenèrent en partie les croyances des hommes à leur état primitif, et rétablirent, quoique bien imparfaitement, l'orthodoxie des premiers jours du monde.

IV. « Elles (la religion et la philosophie) servent toutes » deux l'espèce humaine, chacune à sa manière et selon les » formes qui leur sont propres. La philosophie serait insensée » et criminelle de vouloir détruire la religion, car elle ne peut » espérer la remplacer auprès des masses, qui ne peuvent » suivre des cours de métaphysique. D'un autre côté, la reli- » gion ne peut détruire la philosophie ; car la philosophie re- » présente le droit sacré et le besoin invincible de la raison » humaine de se rendre compte de toutes choses. Une théolo- » gie profonde qui connaîtrait son véritable terrain, ne serait » jamais hostile à la philosophie, dont à la rigueur elle ne » peut se passer ; et en même temps une philosophie qui » connaîtrait bien la nature de la philosophie, son véritable » objet, sa portée et ses limites, ne serait jamais tentée » d'imposer ses procédés à la théologie. C'est toujours la » mauvaise philosophie et la mauvaise théologie qui se que- » rellent [1]. »

[1] *Frag. phil.*, tom. I, pag. 37, 38.

Est-ce que la mauvaise philosophie pourrait vivre en parfaite intelligence avec la bonne théologie? — Et qu'importe à la théologie que la philosophie ne veuille pas lui *imposer ses procédés*, ou, en d'autres termes, que la philosophie la laisse s'exprimer comme il lui plaît dans les catéchismes, les séminaires, les églises, si cette même philosophie vient détruire d'un côté ce que la religion édifie de l'autre? si, dans les universités, dans les académies, dans la foule innombrable des journaux et des livres, on corrompt, on déchire à plaisir les enseignements des écoles catholiques? Et voilà ce que vous appelez respecter la religion? Croyez-vous que, pour respecter la religion, il suffise de ne pas bâillonner ses ministres? Que des hommes sans connaissance des sciences physiques se mettent à imprimer des livres sur ces matières, et à les enseigner dans des cours à des hommes encore plus ignorants qu'eux, leur conduite vous paraîtra-t-elle bien respectueuse envers la science? Quelle idée M. Cousin se forme-t-il donc de la religion, s'il la croit capable de porter jusqu'à ce point la condescendance? Et n'est-ce pas lui insulter que de la louer et de la défendre ainsi? Oui, la théologie aime, favorise, respecte la bonne philosophie, elle en tire avantage, comme celle-ci tire, à son tour, avantage de la religion. Mais la bonne philosophie n'est point celle qui veut *se rendre compte de toutes choses*, c'est-à-dire, des choses mêmes qui ne sont point de son ressort. Et remarquez qu'ici les mots *se rendre compte* ne signifient point du tout connaître les motifs de l'assentiment raisonnable à la foi; pour cette connaissance, la philosophie peut être utile, mais elle n'est nécessaire en aucune façon, il suffit du discernement commun à tous les hommes. L'auteur veut dire que la raison doit transformer les mystères révélés en vérités purement philosophiques. Voici comment il le déclare :

« Le christianisme est le berceau de la philosophie moderne,

» et j'ai moi-même signalé plus d'une haute vérité cachée » sous le voile des images chrétiennes [1]. »

A part l'élément philosophique, les dogmes chrétiens ne sont donc que des images; les idées révélées ne sont que de purs fantômes.

« Que ces saintes et sublimes images entrent de bonne » heure dans les âmes de nos enfants, et y déposent les » germes de toutes les vérités : la patrie, l'humanité, la phi- » losophie elle-même y trouveront les plus précieux avan- » tages; mais il ne faut pas prétendre que jamais la raison » n'essaie de se rendre compte de la vérité sous une autre » forme que celle-là. Ce serait méconnaître la diversité et la » richesse des facultés humaines, leurs besoins distincts et » la portée légitime de ces besoins; ce serait s'opposer à la » marche nécessaire des choses [2]. »

Le *compte à se rendre* dont parle l'auteur, est donc une véritable transformation philosophique. *Le droit sacré et le besoin invincible de la raison humaine* réclament cette transformation; la religion est le lait des enfants, elle ne peut être la nourriture des hommes faits. Prétendre le contraire, maintenir le christianisme dans son état actuel, dans cet état qu'il a toujours eu jusqu'à présent, *c'est s'opposer à la marche nécessaire des choses*. Pour moi, il me semble au contraire que c'est s'opposer à la marche nécessaire des choses que de vouloir substituer au christianisme une doctrine sans liaison et sans appui, une doctrine née d'hier, et qui probablement deviendra un jour la risée de nos neveux.

« Mais au milieu de ces égarements, c'est à la philosophie, » attaquée et calomniée, de rendre le bien pour le mal, et, » tout en maintenant son indépendance avec une fermeté iné- » branlable, de maintenir aussi, autant qu'il est en elle, l'al-

1 *Frag. phil.*, tom I, pag. 38.
2 *Ibid.*, pag. 38.

» liance naturelle qui l'unit à la religion. Ce serait d'ailleurs
» une philosophie bien superficielle que celle qui serait em-
» barrassée du christianisme. Par là elle s'avouerait elle-
» même atteinte et convaincue d'une manifeste insuffisance,
» puisqu'elle ne comprendrait pas et ne pourrait expliquer le
» plus grand évènement du passé, la plus grande institution
» du présent [1]. »

Non, sans doute, la philosophie de certains modernes ne sera jamais *embarrassée du christianisme,* car, grâce à leur adresse et à leur alchimie, ils peuvent convertir en fer et en plomb les métaux les plus précieux. Mais la vraie philosophie ne peut se complaire en de telles œuvres; elle n'aspire point à *expliquer*, c'est-à-dire, à comprendre l'incompréhensible, mais à en faire ressortir l'existence réelle comme dogme révélé. Elle reconnaît l'existence de la révélation comme elle admet celle de la nature sensible, et dans l'un et dans l'autre ordre elle se borne aux données manifestes, qui montrent la vérité des faits sans vouloir pénétrer dans l'essence de ces ordres. Il n'appartient pas plus au philosophe d'*expliquer*, dans le sens de l'auteur, le surnaturel, que d'expliquer la nature. Et de même que pour obtenir la plus grande connaissance possible des faits de la nature, on s'adresse non au philosophe complètement incompétent dans cette matière, mais au physicien, au chimiste, au naturaliste; de même, pour connaître plus parfaitement l'ordre surnaturel, il ne faut point interroger la philosophie, mais la religion. Toute autre méthode répugne à la nature même du sujet. La philosophie ne doit pas s'immiscer dans ce qui n'appartient qu'à *la* révélation; la théologie, à son tour, n'a point à s'occuper de ce qui ne regarde que la raison humaine. Il n'y a d'*alliance* possible entre ces deux sciences qu'à ces conditions. Toute autre union ne serait pas *naturelle*, car elle répugnerait à la nature

1 *Frag. phil.*, tom. 1, pag. 38.

même des choses, et deviendrait funeste à l'une et à l'autre science. L'Eglise est si disposée à recevoir cette vérité que, jusqu'à présent, elle ne s'est point contentée de s'opposer aux usurpations des mauvais philosophes, mais qu'elle a encore rigoureusement combattu celles des mauvais théologiens, et a défendu contre ceux-ci les droits légitimes de la philosophie. Quand, à une époque peu éloignée, quelques défenseurs célèbres de la religion, emportés par les excès de leur zèle, crurent bien servir leur cause en arrachant les bases de la raison et en plantant la foi sur le scepticisme, on vit l'épiscopat français et le Saint-Siége réprouver cette doctrine. Tant est sage l'Eglise catholique, tant elle est éloignée de toute ombre d'exagération, tant elle songe peu à *attaquer* et à *calomnier* la philosophie, comme vous paraissez le lui reprocher, comme si, depuis plus d'un siècle, la philosophie avait plus de raisons de se plaindre que n'en a la religion! Mais si vous voulez que, non contente de respecter la philosophie légitime, la religion se renie elle-même et livre son dépôt sacré aux mains de ses ennemis; si vous voulez qu'elle rende vain, qu'elle mette en péril, qu'elle étouffe même dans ses propres bras ce que vous avouez être *le plus grand évènement des siècles passés, la plus grande institution du présent;* si telles sont les conditions de l'alliance que vous voulez former avec elle, vos caresses et vos menaces demeureront sans effet. Si vous maintenez l'*indépendance* ou, pour parler plus juste, la licence de la philosophie avec une *fermeté inébranlable*, la religion, elle aussi, saura ne pas faiblir dans la défense de ses droits, et la pensée qui fera sa force, c'est que c'est à l'Eglise et non à la philosophie que furent faites les promesses du Christ.

« A quelle condition le culte rappelle-t-il efficacement » l'homme à son auteur? A la condition inhérente à tout culte, » de présenter ces rapports si obscurs de l'humanité et du » monde à Dieu sous des formes extérieures, sous de vives

» images, sous des symboles. Parvenue là, sans doute l'huma-
» nité est arrivée bien haut : mais a-t-elle atteint sa borne infran-
» chissable ? Toute vérité, c'est-à-dire, ici, tous les rapports de
» l'homme et du monde à Dieu sont déposés, je le crois,
» dans les symboles sacrés de la religion. Mais la pensée
» peut-elle s'arrêter à des symboles ? L'enthousiasme, après
» avoir entrevu Dieu dans ce monde, crée le culte, et dans le
» culte il voit Dieu encore. La foi s'attache aux symboles ;
» elle y contemple ce qui n'y est pas, ou du moins ce qui n'y
» est que d'une manière indirecte et détournée : c'est là pré-
» cisément la grandeur de la foi, de reconnaître Dieu dans
» ce qui visiblement ne le contient pas. Mais l'enthousiasme
» et la foi ne sont pas, ne peuvent pas être les derniers degrés
» du développement de l'intelligence humaine. En présence
» du symbole, l'homme, après l'avoir adoré, éprouve le be-
» soin de s'en rendre compte. Se rendre compte, messieurs,
» se rendre compte, c'est une parole bien grave que je pro-
» nonce ! A quelles conditions, en effet, se rend-on compte ?
» A une seule : c'est de décomposer ce dont on veut se rendre
» compte ; c'est de le transformer en pures conceptions que
» l'esprit examine ensuite, et sur la vérité ou la fausseté
» desquelles il prononce. Ainsi, à l'enthousiasme et à la foi
» succède la réflexion. Or, si l'enthousiasme et la foi ont
» pour langue naturelle la poésie et s'exhalent en hymnes,
» la réflexion a pour instrument la dialectique ; et nous voilà,
» messieurs, dans un tout autre monde que celui du symbo-
» lisme et du culte. Le jour où un homme a réfléchi, ce jour-
» là la philosophie a commencé [1]. »

La philosophie exerce donc sur les dogmes religieux trois espèces d'opérations : 1° elle les décompose ; 2° elle les transforme en pures conceptions ; 3° elle en examine la valeur, elle prononce sur leur vérité ou leur fausseté, et conséquem-

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1, pag. 18, 19.

ment, elle doute s'ils sont vrais avant de les avoir examinés. Or, quelles espèces de dogmes pourront sortir de cet alambic, chacun le voit. M. Cousin a certainement quelque expérience de la nature et des choses humaines; comment peut-il donc croire qu'avec un système pareil, la religion et la philosophie elle-même puissent exister quelque temps dans le monde? Comment, dans les matières les plus obscures et les plus difficiles, peut-il rendre bon un procédé méthodique qui serait impraticable dans la morale elle-même? Et ne voit-il pas qu'à force de relever la philosophie en l'investissant d'un pouvoir absolu sur toutes choses, il la rendrait funeste, s'il ne la faisait impossible et ridicule?

V. « La pensée ne se comprend qu'avec elle-même, » comme, au fond, elle ne comprend jamais qu'elle-même. » Ce n'était qu'elle encore qu'elle comprenait dans les sphères » inférieures que nous avons parcourues; mais elle se comprenait mal, parce qu'elle s'y apercevait sous une forme » plus ou moins infidèle; elle ne se comprend bien qu'en se » ressaisissant elle-même, en se prenant elle-même comme » objet de sa pensée.....

» La pensée ne peut donc dépasser la limite que nous venons de poser, mais elle tend nécessairement à l'atteindre; » elle aspire à se saisir, à s'étudier sous sa forme essentielle: » tant qu'elle n'est pas parvenue jusque là, son développement est incomplet. La philosophie est ce complet développement de la pensée [1]. »

Il n'est pas difficile de réfuter ce raisonnement qui s'appuie sur les principes panthéistiques de Hégel. Dans la connaissance immédiate et directe, l'objet de la pensée ne peut être la pensée elle-même, mais quelque chose qui en diffère. La pensée est l'instrument de la philosophie, elle n'en est point

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1, pag. 20, 21.

la matière, ou, pour mieux dire, l'objet, sauf dans une de ses parties assez secondaires, c'est-à-dire, dans la psychologie où la pensée se considère et s'étudie elle-même au moyen de la réflexion. Mais dans l'ontologie, qui est la partie la plus élevée de la science philosophique, et dans les autres branches, l'objet dont la science s'occupe est distinct de l'instrument scientifique; et les confondre l'un avec l'autre, d'après Hégel, ce serait une hypothèse gratuite, lors même qu'elle ne répugnerait pas à la nature des choses. Or les objets de la pensée étant variés, il en résulte divers ordres de sciences, tels que la philosophie, la physique, les mathématiques, qui se distinguent l'une de l'autre par la diversité des matières dont elles s'occupent, et non par l'instrument scientifique qui est le même et qui leur est commun à toutes. De ces objets aucun ne peut devenir la pensée, ou se confondre avec elle et avec sa *propre forme*, si l'on excepte l'objet de la psychologie, laquelle n'occupe pas certainement (soit dit sans offenser M. Cousin) le premier degré dans les sciences spéculatives. Puisqu'il y a un triple ordre de réalités objectives sur lesquelles s'exerce l'encyclopédie humaine, réalités indépendantes de l'esprit et pouvant être connues naturellement, pourquoi répugnerait-il d'admettre une quatrième sphère d'objets auxquels l'esprit ne pourrait atteindre qu'à l'aide de la seule revélation et de certaines analogies empruntées aux choses naturelles? Que dans la réalité il en soit ainsi ou non, cela dépend d'une question de fait, c'est-à-dire, de l'existence de la révélation. Mais, en toute hypothèse, il est certain que, si cette lumière surnaturelle brille aux yeux des hommes, il est impossible de réduire à la forme de la pensée les réalités objectives manifestées par cette lumière, comme on ne peut y réduire les objets des autres sciences, la psychologie exceptée. D'un autre côté, il n'y a rien d'étonnant que les rationalistes s'efforcent de transfigurer les vérités révélées, et de les ramener à la forme de la pensée, puisqu'ils ont tenté

de faire la même chose pour les vérités naturelles, parmi lesquelles on compte les vérités physiques et les vérités mathématiques. Quel a été le fruit de cet idéalisme panthéistique et et de cette *philosophie* dite *de la nature*? quels en ont été les avantages pour le vrai, le solide savoir? Le lecteur ne doit pas l'ignorer; du reste ce n'est point ici le lieu de faire cette recherche.

« La philosophie est le culte des idées, et des idées » seules; elle est la dernière victoire de la pensée sur toute » forme et tout élément étranger; elle est le plus haut degré » de la liberté de l'intelligence. L'industrie était déjà un af- » franchissement de la nature; l'état, un affranchissement » plus grand; l'art, un nouveau progrès; la religion, un pro- » grès plus sublime encore : la philosophie est le dernier af- » franchissement, le dernier progrès de la pensée [1]. »

En prenant le mot *idée* dans le sens objectif et platonicien, on peut dire avec vérité que *les idées* sont l'objet, au moins principal, de la philosophie. Mais alors, elles sont l'objet de la pensée, et non la pensée elle-même; elles en diffèrent réellement, quoiqu'elles lui soient unies par des liens étroits, qu'il ne nous importe point de rechercher ici. La liberté et en même temps *l'affranchissement* de la pensée, ne consistent nullement à la rendre indépendante de tous les éléments qui lui sont *étrangers* (si par *étranger* on entend distinct), mais seulement des éléments qui ne doivent point la dominer. Or tels sont les éléments qui n'ont rien d'idéal; car l'idée est le seul maître légitime de l'esprit. Et, comme la pensée n'est pas l'idée, il s'ensuit que la pensée, pour être libre et souveraine, ne peut se reposer sur elle-même, ne peut se considérer comme se faisant à elle-même sa loi; mais qu'elle doit s'élever jusqu'au vrai idéal, et en reconnaître l'autorité suprême.

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1, pag. 22.

Ainsi, M. Cousin se trompe de deux manières : d'abord, en identifiant panthéistiquement la pensée avec l'idée ; ensuite en se persuadant que l'affranchissement de la pensée consiste à ne dépendre que d'elle-même, ce qui est la pire de toutes les servitudes. La philosophie affranchit réellement la pensée de la servitude de la nature, quand elle s'élève aux vérités idéales ; mais elle ne peut l'affranchir de la religion, celle-ci ayant un objet idéal, aussi bien que la philosophie. La seule différence de l'une à l'autre regarde le mode de la connaissance, et non la perfection de l'objet connu : l'idée révélée est absolue aussi bien que l'idée rationnelle, et c'est pour cela qu'elle n'a pas un droit moins légitime que celle-ci à commander à l'esprit de l'homme ; mais l'une ne peut, comme l'autre, se connaître naturellement. Ces manières différentes dont l'idée arrive à notre connaissance ne peuvent influer sur l'empire légitime qu'elle tire de sa nature ; et c'est pour cela que la religion et la philosophie étant égales par la dignité de leur objet, on ne peut considérer la seconde comme un *affranchissement* de la première. La philosophie ajoute l'élément intelligible qui lui est propre, à l'élément sur-intelligible de la religion, mais elle ne peut ni anéantir, ni transformer, ni altérer en aucune manière ce second élément, dont la réalité et l'autorité objective ne le cèdent point au premier. L'*affranchissement* dont parle l'illustre auteur consiste à nier le sur-intelligible, pour mettre en sa place l'intelligible pur et simple, tel que le fournit la raison ; mais que gagne-t-on à ce procédé ? Est-ce enrichir la philosophie, que d'appauvrir et d'anéantir la révélation ? Peut-être pourrait-on excuser cette entreprise, si les dépouilles de la religion venaient accroître le patrimoine philosophique ; mais puisque les pertes de la religion ne profitent aucunement à sa compagne, et que celle-ci demeure dans son premier état, sans gagner et sans perdre, la tentative des rationalistes est déraisonnable sous tous les rapports. La philosophie ne pourra

jamais posséder autre chose que les idées rationnelles ; et si l'on veut ramener à ces dernières les mystères révélés, on détruit la foi, sans rien faire acquérir à la raison. Au contraire, vous appauvrissez l'homme qui n'est pas seulement philosophe, et qui par sa nature est bien moins porté vers la philosophie que vers la religion. Vous l'appauvrissez ; car des deux trésors précieux qu'il possède, je veux dire, la révélation et la raison, vous ne lui en laissez qu'un seul et vous lui laissez celui qui, eu égard à la faiblesse de la nature humaine, est de beaucoup le moins propre à le rendre meilleur et plus heureux.

« L'artiste ne doit pas avoir son secret ; il ne devient philosophe qu'en cessant d'être artiste. Il en est de même de la religion : dans ses saintes images, dans ses augustes enseignements, elle contient toute vérité ; aucune ne lui manque, mais toutes y sont sous un demi-jour mystérieux. C'est par la foi que la religion s'attache à ses objets, c'est la foi qu'elle provoque, c'est à la foi qu'elle s'adresse, c'est ce mérite de la foi qu'elle veut obtenir de l'humanité ; et c'est en effet un mérite, c'est une vertu de l'humanité de pouvoir croire à ce qu'elle ne voit pas dans ce qu'elle voit. Mais il implique que l'analyse et la dialectique aient précédé les symboles et les mystères. La forme rationnelle est nécessairement la dernière de toutes..... La philosophie est donc la lumière de toutes les lumières, l'autorité des autorités [1]. »

Si l'artiste en devenant philosophe *cesse d'être artiste,* et si tel est aussi le sort de la religion, il s'ensuit qu'en devenant philosophe, l'homme doit cesser d'être religieux. D'un autre côté, ce passage de la religion à la philosophie est le *dernier affranchissement de la nature et un véritable progrès ;* la philosophie a le privilége d'être *la lumière de toutes les lumières,*

1 *Introd. à l'hist. de la phil.,* leçon 1, pag. 23, 24.

l'autorité des autorités, et en somme, le comble de la sagesse. Donc, en admettant que le progrès de chaque individu doit avec le temps produire le progrès de l'espèce entière, on peut prévoir un avenir plus ou moins éloigné, dans lequel la religion ayant disparu, la philosophie seule ou presque seule régnera sur la terre.

« Sœur de la religion, elle (la philosophie) puise dans un » commerce intime avec elle des inspirations puissantes; elle » met à profit ses saintes images et ses grands enseignements, » mais en même temps elle convertit les vérités qui lui sont » offertes par la religion dans sa propre substance et dans sa » propre forme; elle ne détruit pas la foi, elle l'éclaire et la » féconde, et l'élève doucement du demi-jour du symbole à » la grande lumière de la pensée pure [1]. »

Ce privilége d'élever pleinement les vérités de la foi *du demi-jour du symbole à la grande lumière de la pensée pure*, n'appartient maintenant qu'à quelques particuliers, c'est-à-dire, à *l'aristocratie de l'espèce humaine;* nous l'avons déjà vu plusieurs fois.

« Ma foi est que, dans un avenir inconnu, l'esprit philoso- » phique s'étendra, se développera, et que tout comme il est » le plus haut et le dernier développement de la nature hu- » maine, le dernier venu dans la pensée, de même il sera le » dernier venu dans l'espèce humaine, et le point culminant » de l'histoire. Ainsi, dans l'Orient, sur cent créatures pen- » santes, et par conséquent en possession de la vérité, il y en » avait une (je parle par chiffres pour me faire entendre) qui » cherchait à se rendre compte de la vérité, et à s'entendre » avec elle-même. En suivant ce calcul, en Grèce il y en avait » trois peut-être. Eh bien! aujourd'hui, même dans l'enfance » de la philosophie moderne, on peut dire qu'il y en a proba- » blement sept à huit qui cherchent à se comprendre, *qui ré-*

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1, pag. 25.

» fléchissent. Le nombre des penseurs, des esprits libres, des » philosophes, s'accroîtra, s'étendra sans cesse, jusqu'à ce » qu'il prédomine et devienne la majorité dans l'espèce hu- » maine..... Messieurs, point de présomption, car nous som- » mes, je vous le répète, nous sommes d'hier, et nous sommes » arrivés très-peu loin : mais ayons foi dans l'avenir, et par » conséquent soyons patients dans le présent. Il y aura tou- » jours des masses dans l'espèce humaine : il ne faut pas s'ap- » pliquer à les décomposer et à les dissoudre d'avance. La » philosophie est dans les masses sous la forme naïve, pro- » fonde, admirable de la religion et du culte [1]. »

Si le plus grand nombre des hommes doit un jour être philosophe, alors les *masses* exclues de ce privilége se réduiront à ceux que la nature rend tout-à-fait impuissants ou inhabiles à le recevoir. Alors *la forme naïve, profonde, admirable de la religion et du culte* sera le partage des enfants, des fous, des imbécilles, des vieillards radoteurs, et elle devra s'en contenter. Le sens contradictoire qui se cache toujours sous les phrases louangeuses dont M. Cousin se montre si prodigue envers la religion, est le sens véritable de sa doctrine ; ce fait me paraît digne de remarque. Qui pourrait croire qu'une institution à laquelle il accorde si souvent des éloges si magnifiques n'est, au fond, qu'un pis-aller, comme disent les Français ?

« J'ai vu un peu l'Europe, et elle n'est pas près de se dis- » soudre. Il y a seulement, il y a, je le reconnais, un progrès » considérable, un progrès perpétuel de l'esprit philosophique, » de la réflexion appliquée à toute chose. L'espèce humaine » aujourd'hui prend la robe virile ; elle veut voir clair dans » plus d'une chose où jadis des ténèbres respectables étaient » devant elle. Eh bien ! moi aussi, à ce spectacle, je remer- » cie la Providence de m'avoir fait naître à une époque où

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 2, pag. 58, 59.

» il lui plaît d'élever peu à peu au degré le plus haut de la » pensée un plus grand nombre de mes semblables [1]. »

Dépouillées de toute rhétorique, ces paroles signifient que chaque jour l'incrédulité se propage de plus en plus en Europe, et que la foi chrétienne voit diminuer le nombre des croyants. L'auteur s'en réjouit, il appelle cela un *progrès*, il le regarde comme un *bienfait de la Providence;* il désire qu'un si grand bienfait soit communiqué *à un plus grand nombre de ses semblables*. Remarquons encore ici le paralogisme continuel dans lequel tombe M. Cousin avec tous les rationalistes; il consiste à croire que la philosophie s'accroît de tout ce qui est enlevé à la religion. En anéantissant les mystères révélés, ou, ce qui est la même chose, en les réduisant à des vérités naturelles, on peut nuire beaucoup à la philosophie, mais on ne peut nullement par là en élargir le cercle. La philosophie n'est et ne peut être que la science des intelligibles, la somme de ceux-ci peut diminuer, mais elle ne peut s'accroître par la négation des sur-intelligibles. Si, pour s'élever à la *pensée pure*, selon votre expression, il fallait altérer les vérités d'un autre ordre pour les réduire à de purs intelligibles, vous devriez par la même raison, altérer encore les sensibles; vous devriez vous mettre à l'œuvre pour transformer en idées les impressions sensitives, embrasser la folie de l'idéalisme, nier la science des corps, considérer la philosophie comme la science unique. Et quand même vous le feriez, quel avantage en résulterait-il? Puisque la philosophie ne pourra jamais être plus qu'elle n'est, elle ne pourra jamais sortir de ses limites sans tomber dans les fantômes et les chimères. Si vous admettez le monde naturel sans détriment de la *pensée pure,* pourquoi n'admettez-vous point également le monde de la révélation? Aussi l'incrédulité dont vous vous réjouissez comme d'un progrès, n'est en somme qu'une diminution de science; votre

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 2, pag. 61.

rationalisme est une augmentation d'ignorance, et en vous en glorifiant, vous vous rendez semblable à ces savants, qui regardent comme faux tous les phénomènes qu'ils ne comprennent pas, et qui se persuadent avoir bien mérité de la science, parce qu'ils l'ont enrichie de négations [1].

VI. La vertu chrétienne, par laquelle l'esprit adhère aux vérités révélées, à cause de la révélation et de l'autorité infaillible qui l'interprète, c'est la foi. L'objet propre de la foi consiste dans les sur-intelligibles qui, fondés seulement sur la parole divine, ne peuvent être connus par la raison d'aucune manière, ni directe ni indirecte. Telle est l'idée que tous les catholiques se forment de cette vertu fondamentale : et pour en être convaincu, il suffit d'ouvrir le catéchisme. Mais si la révélation n'est autre chose que la connaissance naturelle et spontanée, si les mystères sont des dogmes auxquels on peut parvenir par les seules lumières de la raison, la foi sera de même un assentiment purement naturel. On pourra donner ce nom au consentement vif, involontaire et énergique, que l'homme d'intelligence faible et qui ignore le monde accorde aux vérités rationnelles, quand elles lui apparaissent pour la première fois revêtues d'emblèmes et d'images, et tel est le sens que l'illustre auteur assigne à ce mot dans quelques passages déjà cités. Mais nous en citerons plusieurs autres dans lesquels il parle encore de cette *habitude* de l'esprit, afin que l'on voie sa doctrine dans toutes ses conséquences, et que l'on connaisse l'étrange abus qu'il fait du langage religieux.

« La foi s'attache aux symboles ; elle y contemple ce » qui n'y est pas, ou du moins ce qui n'y est que d'une ma-

1 La Vulgate traduit ainsi le commencement du psaume XI : *Diminutæ sunt veritates à filiis hominum*. Le siècle du psalmiste devait être bien *progressif*.

» nière indirecte et détournée : c'est là précisément la gran-
» deur de la foi, de reconnaître Dieu dans ce qui visiblement
» ne le contient pas. Mais l'enthousiasme et la foi ne sont pas,
» ne peuvent pas être les derniers degrés du développement
» de l'intelligence humaine [1]. »

L'objet de la foi n'est donc pas la vérité, mais le symbole qui la recouvre. Quand l'homme est parvenu à dépouiller la vérité de ses enveloppes, la raison se substitue à la foi. La foi, c'est l'enthousiasme, c'est-à-dire, la spontanéité qui connaît le vrai revêtu de symboles ; elle doit cesser en faisant place à la réflexion qui saisit et comprend la vérité pure. La foi appartient donc au peuple, elle n'oblige pas *l'aristocratie de l'espèce humaine.*

« Messieurs, qu'est-ce que croire ? C'est comprendre en
» quelque degré. La foi, quelle que soit sa forme, quel que
» soit son objet, vulgaire ou sublime, la foi ne peut pas être
» autre chose que le consentement de la raison à ce que la
» raison comprend comme vrai. C'est là le fond de toute foi.
» Otez la possibilité de connaître, il ne reste rien à croire, et
» la racine de la foi est enlevée. Dira-t-on que si Dieu n'est
» pas entièrement incompréhensible, il l'est un peu ? Soit ;
» mais je prie qu'on veuille bien déterminer la mesure, et
» alors je soutiendrai que c'est précisément cette mesure de
» la compréhensibilité de Dieu qui sera la mesure de la foi
» humaine [2]. »

Si l'auteur voulait dire que la foi doit se fonder sur de solides raisons, quoique indirectes, qu'il faut avoir des vérités à croire une certaine idée, une idée au moins analogique pour pouvoir les croire en effet, il n'y aurait rien à redire à ses paroles ; mais comme il affirme que *la mesure de la compréhensibilité de Dieu est la mesure de la foi,* il est évident

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1, pag. 19.
2 *Ibid.*, leçon 5, pag. 137, 138.

qu'il parle de preuves directes et de l'idée propre de la chose. Or, si on ne peut croire qu'aux vérités dont on a une connaissance intuitive, une certitude immédiate, comme sont les vérités rationnelles, la foi chrétienne et catholique est impossible.

« Nous ne débutons pas par la science, mais par la foi, » par la foi dans la raison, car il n'y en a pas d'autre... » S'il est certain que nous n'avons foi qu'à ce qui n'est pas » nous, et que toute autorité qui doit régner sur nous doit » être impersonnelle, il est certain aussi que rien n'est moins » personnel que la raison,..... et que c'est elle, et elle » seule, qui, en se développant, nous révèle d'en haut des » vérités qu'elle nous impose immédiatement, et que nous » acceptons d'abord sans consulter la réflexion : phénomène » admirable et incontestable qui identifie la raison et la foi » dans l'aperception primitive, irrésistible et irréfléchie de la » vérité [1]. »

Ici même il appelle la raison spontanée *règle et mesure de la foi*. On avait cru jusqu'ici que la *mesure* de la foi était la révélation, et que l'Eglise en était la *règle*. D'après le nouveau christianisme, c'est la spontanéité qui les remplace toutes deux.

« C'est la raison qui est le fond de la foi et de l'enthou- » siasme, de l'héroïsme, de la poésie et de la religion ; et » quand le poète, quand le prêtre répudient la raison au nom » de la foi et de l'enthousiasme, ils ne font pas autre chose... » que mettre un mode de la raison au-dessus des autres mo- » des de cette même raison : car si l'intuition immédiate est » au-dessus du raisonnement, elle n'appartient pas moins à » la raison : on a beau répudier la raison, on s'en sert tou- » jours [2]. »

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 6, pag. 170, 171.
2 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 24, tom. II, pag. 436.

La foi doit certainement s'appuyer sur des données rationnelles, mais son objet n'est pas du ressort de la raison ; et c'est en cela que consiste précisément l'excellence de cette vertu, au moyen de laquelle la raison s'élève au-dessus d'elle-même et obtient la connaissance de ce qui la surpasse. Mais il ne plaît point à l'illustre auteur de dire qu'il y a des vérités supérieures à la raison, et la *distinction célèbre de choses selon la raison, contre la raison et au-dessus de la raison*, lui semble *plus spécieuse peut-être que profonde* [1]. Et en effet comment pourrait-il y avoir des vérités au-dessus de la raison, si les mystères de la religion ne sont que des idées philosophiques ?

VII. « Mystère est un mot qui appartient non à la langue » de la philosophie, mais à celle de la religion. Le mysticisme » est la forme nécessaire de toute religion, en tant que re- » ligion ; mais sous cette forme sont des idées qui peuvent » être abordées et comprises en elles-mêmes..... La forme » symbolique et mystique est inhérente à la religion... Mais... » si la forme est sainte, les idées qui sont dessous le » sont aussi ; et ce sont ces idées que la philosophie dé- » gage, et qu'elle considère en elles-mêmes. Laissons à » la religion la forme qui lui est inhérente : elle trouvera » toujours ici le respect le plus profond et le plus vrai ; » mais, en même temps, sans toucher aux droits de la reli- » gion, déjà j'ai défendu et je défendrai constamment ceux » de la philosophie. Or le droit comme le devoir de la philo- » sophie est, sous la réserve du plus profond respect pour les » formes religieuses, de ne rien comprendre, de ne rien ad- » mettre qu'en tant que vrai en soi et sous la forme de l'idée. » La forme de la religion et la forme de la philosophie, di- » sons-le nettement, sont différentes ; mais en même temps

1 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 24, tom. II, pag. 426.

» le contenu, si je puis m'exprimer ainsi, de la religion et » de la philosophie, est le même. C'est donc une puérilité, » là où il y a identité de contenu, d'insister hostilement sur » la différence de la forme. La religion est la philosophie de » l'espèce humaine; un petit nombre d'hommes va plus loin » encore; mais en considérant l'identité essentielle de la reli- » gion et de la philosophie, ce petit nombre entoure de vé- » nération la religion et ses formes; et il ne la révère pas, » messieurs, par une sorte d'indulgence philosophique qui se- » rait fort déplacée, il la révère sincèrement, parce qu'elle » est la forme de la vérité en soi [1]. »

VIII. Dans un article récemment publié, où l'illustre auteur décrit son voyage philosophique en Allemagne, il dit que Hégel lui plaisait beaucoup, parce que, entre autres choses, il était

« Un esprit de liberté sans bornes. Il soumettait à ses spé- » culations toutes choses, les religions aussi bien que les » gouvernements, les arts, les sciences, et il plaçait au-dessus » de tout la philosophie [2]. »

Ce qui sans doute n'empêchait pas M. Cousin de respecter beaucoup la religion.

« J'étais plein de respect pour le christianisme, et même » pour le catholicisme » (remarquez ce *même*, cher lecteur, il vaut ici un diamant); « mais alors comme aujourd'hui » j'étais persuadé que la raison peut comprendre l'un et » l'autre, puisqu'elle doit les accepter [3]. »

Mais si, en ce qui regarde les mystères, le christianisme et le catholicisme doivent être *acceptés* librement, cela veut dire qu'ils ne peuvent être *compris;* car s'ils resplendissaient d'une

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5, pag. 139, 140, 141.
2 *Revue française*, tom. VI, pag. 230.
3 *Ibid.*

évidence intrinsèque, l'homme ne les *accepterait* pas, ils lui seraient imposés.

Il faut l'avouer, si la philosophie ne s'est jamais montrée plus cérémonieuse, plus révérencieuse envers la religion que dans les écrits de M. Cousin, les cérémonies et les hommages y ressemblent merveilleusement à une farce de comédie, pour ne pas dire à une moquerie satirique. Représentons-nous en effet les philosophes faisant à la religion, leur *institutrice*, force saluts, force génuflexions, et lui tenant ce langage :

Nous vous respectons, nous vous adorons sincèrement, car vous êtes la forme de la vérité en elle-même. Vous êtes une forme belle, ingénue, admirable, sublime, utile et favorable aux enfants et au peuple ; nécessaire jusqu'au jour où l'humanité aura revêtu la robe virile ; mais, soit dit sans vous offenser, vous n'êtes au fond qu'une simple forme. Or les formes ne peuvent durer toujours, mais à mesure que la civilisation se propage parmi les hommes, elles s'effacent peu à peu pour faire place aux idées. Un temps viendra où tous les hommes ou presque tous les hommes étant philosophes, ils n'auront plus besoin de culte, de symboles, de mystères, de prêtres ; alors vous serez inutile, et vous disparaîtrez du commerce des humains. Mais comme ce temps est encore éloigné, comme la foule des ignorants est bien grande, vous êtes encore nécessaire au monde. Voilà pourquoi nous vous chérissons, nous vous vénérons profondément, nous contentant de soupirer après ce jour bienheureux où nous pourrons nous passer de vous, et ce jour, nous en hâtons la venue de tout notre pouvoir. En attendant, vous nous permettrez à nous, pour ce qui nous concerne en particulier, d'user pleinement de tous les priviléges que donnera l'avenir, et de nous conduire en tout point comme il convient à des philosophes. Nous avons pris possession par avance de la civilisation future, il est rationnel que nous jouissions dès maintenant de ses prérogatives. Nous louerons vos formes, sans nous en servir pour nous-mêmes ;

nous les recommanderons au peuple, mais nous nous contenterons de les laisser subsister. Nous prêcherons la nécessité de la foi tout en professant l'incrédulité ; nous dirons à la jeunesse et aux simples : croyez ! parce que vous n'êtes encore ni dignes ni capables d'être philosophes, parce que la foi convient aux jeunes gens et aux simples. En résumé, nous parlerons du Christ avec le plus profond respect, mais nous serons en communion d'enseignement et de pensée avec ses plus grands ennemis ; tout en conservant le nom de chrétiens, nous retournerons à la philosophie du paganisme, et ce sera un véritable progrès. Si par hasard la fantaisie vous venait de ne point approuver notre doctrine, d'affirmer que vos mystères ne sont point des symboles, que vos rites ne sont point de simples formes privées de toute efficacité, que vos dogmes sont des vérités réelles auxquelles ne peut atteindre la raison de l'homme, que le christianisme est tout autre chose qu'une poésie et qu'une mythologie philosophique ; si vous prétendez enfin vous connaître mieux que nous ne vous connaissons nous-mêmes, nous crierons à l'intolérance et à la persécution, nous dirons que vous calomniez la philosophie et que vous en usurpez les droits ; ou bien, pour garder envers vous quelque ménagement, nous nous contenterons de dire que vous êtes une vieille radoteuse, que vous avez altéré le sens de vos enseignements, et que vous ne savez plus ce que vous dites. Nous agirons avec vous comme avec les malheureux auxquels un accident involontaire a fait perdre la tête, nous aurons pour votre personne le plus profond respect, nous aurons pitié de votre délire et nous vous traiterons comme une folle.

CHAPITRE V.

—

M. COUSIN DÉTRUIT EN PARTICULIER LES DOGMES DE LA TRINITÉ, DE L'INCARNATION ET DE LA GRACE.

I. Le rationalisme que nous venons d'exposer est si universel et si absolu, qu'il ne laisse et ne peut laisser subsister un seul dogme chrétien, et qu'il anéantit toute la révélation. Dans son œuvre de destruction, il n'épargne qu'une seule chose : ce sont les mots, les phrases, les métaphores. Moins dédaigneux sous ce rapport que les autres systèmes, il ne rejette point le langage chrétien ; il se plaît même à en faire parade et veut par cet artifice donner lieu de croire à la pureté de sa foi : là se borne tout l'hommage qu'il rend au christianisme et à l'Eglise. On avait cru jusqu'ici que pour être catholique il ne suffisait pas de parler comme l'Eglise, mais qu'il fallait penser comme elle, et l'on n'ignorait pas qu'on pouvait abuser de ses formules les plus sacrées pour couvrir les opinions les moins orthodoxes. On avait cru jusqu'ici que l'Eglise avait le droit de s'enquérir non-seulement de ce que disent, mais encore de ce que pensent ses enfants, avec obligation pour ceux-ci d'obéir à ses décisions, lorsqu'elle avait jugé digne de censure une manière de parler ou de croire.

Mais aujourd'hui les rationalistes nous enseignent qu'on peut être chrétien et même, s'il plaît à Dieu, catholique, tout en répudiant les idées de la religion et de l'Eglise, pourvu qu'on en conserve les expressions. Ils nous enseignent que, loin d'être obligé d'obéir à l'Eglise, on peut s'ériger en docteur à son égard et lui apprendre à parler sans qu'elle puisse le trouver mauvais. Peu importe que sous ces belles paroles on cache un sens contraire à l'enseignement ecclésiastique, puisqu'aujourd'hui la foi n'est que dans les mots.

Ce nominalisme théologique ne vous semble-t-il pas une belle découverte de notre siècle? ne met-il pas merveilleusement les consciences à l'aise? n'est-il pas le plus sûr moyen de mettre fin aux divisions et aux sectes, et de réunir tout le genre humain sous un seul drapeau? car enfin, lorsque chacun pourra croire et penser ce qui lui plaira, et qu'il suffira pour être chrétien et pour mériter le ciel d'avoir sur les lèvres certaines formules plus ou moins ambiguës, il ne sera plus difficile de rétablir l'unité religieuse dans le monde. Quel serait en effet l'homme assez inflexible pour refuser de se plier à un accommodement aussi facile, surtout quand il y va d'un résultat d'une si grande importance pour le bonheur du genre humain?

B. Spinosa imagina un des premiers de réunir les avantages de l'athéisme avec ceux de la religion : il donna pour cet effet le nom de Dieu à cette substance de son invention, dans laquelle on chercherait en vain les perfections qui caractérisent l'être absolu, et il se servit des mots d'amour de Dieu, de devoir, de vertu, de résignation, d'espérance, de béatitude, quoiqu'il détruisît par la base les idées représentées par ces expressions. Or telle est la puissance des mots que cette religion toute en paroles a suffi pour faire un saint de Spinosa et le mettre à côté du divin auteur de l'*Imitation*, du moins s'il faut en croire M. Cousin, qui s'est chargé de le canoniser à ses propres frais. Il ne reste plus qu'à exploiter le plus largement

possible cette précieuse découverte, en l'appliquant à toutes les parties de la religion et en transportant tout d'une pièce dans la philosophie le langage du catéchisme. Pourquoi faut-il que cette admirable alchimie ait été inconnue aux temps passés? Avec elle ces milliers d'hérésies, ces innombrables dissensions religieuses qui ont bouleversé et ensanglanté le monde n'auraient jamais vu le jour; avec elle le Christ lui-même aurait mieux atteint son but; il aurait épargné à sa nation l'énormité du déicide, si, au lieu de vouloir changer les esprits et les cœurs, il se fût contenté de réformer le dictionnaire et les formules de son temps.

II. Supposé que la foi catholique ne consiste qu'à répéter certaines formules, il n'y aura certainement pas un seul rationaliste qui ne puisse sans peine se trouver catholique tout autant que le pape. Les mystères de la sainte Trinité et de l'Incarnation sont la base de l'ordre surnaturel : joints à ceux du péché originel et de la grâce, ils composent l'idée révélée qui complète et perfectionne l'idée rationnelle : ces deux idées réunies forment l'idée absolue. Ces dogmes avec leurs conséquences sont composés de sur-intelligibles qui correspondent aux intelligibles naturels : comme ceux-ci, ils se rapportent aux trois termes fondamentaux, Dieu, l'homme et le lien qui unit l'homme à Dieu : ainsi la formule idéale de la révélation, quoique distinguée de la formule idéale naturelle, concorde admirablement avec elle. Or que font les rationalistes? Ils s'efforcent de ramener les mystères à de purs concepts rationnels; ils nient les concepts sur-intelligibles qui forment l'essence des mystères, mais ils conservent avec grand soin les noms consacrés; ils vous parlent de personnes divines, de Verbe, de médiateur, de rédemption, de grâce, de foi; ils ne feront aucune difficulté, si on le désire, d'adopter les formules des conciles généraux; ils diront anathème à Sabellius, à Arius, à Nestorius, à Pélage et à tous les hérétiques; ils parlent comme ont parlé les Pères de Nicée, d'Ephèse, de

Chalcédoine, et ils pensent comme les sociniens, et peut-être plus mal encore. Ce n'est pas que l'orthodoxie de leur langage se soutienne toujours : s'il en était ainsi, on ne saurait découvrir le faux de leur système. Les rationalistes marchent sur les traces des hérétiques : pour ne pas en venir à une rupture trop ouverte avec tous les chrétiens, et ne pas se donner expressément pour novateurs, ils adoptent les formules reçues, et en travestissent ensuite le sens par leurs commentaires. Telle est la méthode de M. Cousin, comme on l'a déjà vu et comme on le verra bien mieux dans ce qui nous reste à dire. Les passages que nous avons déjà cités suffisent pour mettre dans tout son jour le rationalisme de l'illustre auteur ; mais nous devons en citer encore d'autres pour achever l'esquisse et développer toutes les parties de l'hérésie qui travaille notre époque.

III. Je n'entreprendrai pas d'exposer le dogme catholique : ceux qui me lisent doivent le connaître, et s'il en était qui eussent besoin de s'en instruire, ils trouveraient ce qu'il est nécessaire d'en savoir, dans une multitude de livres élémentaires qui font autorité. Je me bornerai à faire une remarque qui mérite attention. La théologie catholique des mystères embrasse deux choses : le dogme et les opinions. Le dogme consiste en certaines formules composées d'idées analogiques, formules déterminées par l'Eglise et basées sur les documents de la révélation. Les opinions sont fournies par la recherche subtile des analogies qui existent entre les vérités rationnelles et les vérités révélées : cette recherche peut être utile, mais elle n'est jamais nécessaire à la foi catholique ; l'Eglise laisse une libre carrière aux génies qui s'y livrent, mais c'est à la condition de n'altérer en rien les idées contenues dans les formules révélées de Dieu, et définies par l'Eglise. Cette recherche des analogies dont se sont occupés les plus grands maîtres de la science sacrée, ne doit pas être

confondue avec l'explication philosophique des mystères telle que l'ont quelquefois essayée par le passé quelques théologiens plus téméraires que judicieux, telle surtout qu'elle est faite par un grand nombre de philosophes contemporains. Eclaircir la notion des mystères autant qu'il est possible au moyen des analogies, pourvu qu'on le fasse sans blesser le dogme, c'est chose très-licite. Mais au lieu de se borner à cet éclaircissement, vouloir réduire les vérités révélées à de purs théorèmes philosophiques qu'on puisse comprendre et démontrer par les seules forces de la raison, c'est tomber dans l'erreur des rationalistes. L'essence du mystère, c'est le sur-intelligible; c'est dans le sur-intelligible que consiste le dogme révélé et défini par l'Eglise : en conséquence, vouloir le réduire à l'état de pur intelligible, c'est vouloir anéantir l'essence du mystère et du dogme catholique. Il est vrai que l sur-intelligible ne pourrait être objet de la foi, s'il n'était pa sous quelque rapport objet de connaissance, par la raison qu pour croire il faut avoir quelque idée de ce que l'on croit aussi Dieu en révélant, et l'Eglise en proposant des mystère à notre foi, les revêtent-ils de concepts rationnels qui on quelque rapport avec ce qu'ils expriment. Mais en mêm temps ils nous avertissent de ne pas prendre une analogie surtout si elle est très-imparfaite, pour une identité. L dogme [1] donné par la révélation diffère donc des concept rationnels qui entrent dans son expression, et c'est précisé ment dans cette différence que consiste l'élément sur-intelli gible de ces dogmes. C'est aussi cette différence que mé connaissent les philosophes aujourd'hui à la mode, eux q se donnent comme capables d'expliquer les mystères : ils con fondent l'analogie avec l'identité, prennent les symboles ra tionnels pour les choses symbolisées, anéantissent le sur-in telligible, et par-là même l'essence des mystères.

1 *Théorie du surnaturel*, nos 89-94; notes 41, 42.

IV. Substituer les intelligibles aux sur-intelligibles, c'en serait assez pour détruire les mystères, puisque ce serait en changer l'essence : par cela seul les rationalistes se déclareraient étrangers au catholicisme et même au christianisme. Mais ils vont plus loin : il ne leur suffit pas de mettre à la place du sur-intelligible ce qui ne l'est pas, ils lui substituent un intelligible faux ; en sorte que, dans leur système, ce n'est point une vérité qui en détrône une autre, c'est le faux qui supplante le vrai. Un exemple éclaircira ma pensée : les sabelliens, en ne voyant dans les personnes divines que de simples attributs différenciés entre eux par une distinction de raison et non par une distinction réelle, substituaient une vérité rationnelle à un mystère révélé : en effet, il est bien vrai que les perfections absolues que nous connaissons par la raison, comme par exemple la toute-puissance, la sagesse, la bonté, etc., se trouvent dans Dieu, sans être réellement distinguées entre elles, mais il est faux, d'après le dogme du christianisme, que ces perfections constituent les personnes divines. Ainsi, Sabellius n'errait pas sur l'idée rationnelle des perfections divines, mais bien sur le concept révélé des personnes : il errait en confondant les données de la raison naturelle avec les enseignements de la révélation. Les rationalistes, au contraire, panthéistes pour la plupart, se font de la divinité une idée absolument fausse : privés d'idées rationnelles vraies, et voulant néanmoins en mettre à la place des mystères, ils substituent aux vérités révélées, non point des vérités rationnelles, mais des absurdités et des chimères. En effet, s'il est vrai, comme nous le démontrons dans notre *Introduction*, que le panthéisme consiste dans la confusion du sensible et de l'intelligible, admettre le panthéisme, c'est admettre de faux intelligibles, c'est-à-dire, au fond, de purs sensibles revêtus de formes intelligibles. Aussi tout rationaliste panthéiste, outre une première méprise qu'il commet en enlevant aux mystères leur sur-intelligible, tombe dans une

autre non moins énorme en substituant au sur-intelligible qu'il fait disparaître, des intelligibles apparents, de purs sensibles. Ainsi double erreur dans ce rationaliste : erreur dans ce qu'il affirme, erreur dans ce qu'il nie; erreur dans les idées qu'il rejette, erreur dans celles qu'il conserve : son système anéantit l'idée sous toutes ses faces. En effet, l'idée parfaite, rationnelle et révélée, renfermant de l'intelligible et du sur-intelligible, il l'attaque sous ces deux points de vue, en substituant le sensible à l'un et à l'autre, et l'anéantit par conséquent tout entière. Telle est la belle et précieuse théologie qu'on nous engage à préférer à la doctrine catholique.

V. Telle est en particulier la théologie de M. Cousin, dans les endroits où il veut discourir sur les mystères du christianisme. Nous avons déjà vu dans le chapitre Ier qu'en considérant l'univers à la manière des panthéistes, comme une portion de la substance divine, il admet en Dieu une variété réelle et phénoménale, production nécessaire de l'unité absolue et partie intégrante de son essence. Voyons maintenant quelle idée il se forme de cette variété et de ses relations avec l'unité divine. Pour aller de l'homme à Dieu, conformément à la méthode psychologique, il commence par examiner quelle est la nature de l'intelligence humaine.

« A quelle condition y a-t-il intelligence pour nous? Ce » n'est pas à la seule condition qu'il y aura un principe d'in- » telligence en nous, mais à la condition que ce principe se » développera, c'est-à-dire, à la condition qu'il sortira de » lui-même, afin de pouvoir se prendre lui-même comme » objet de sa propre intelligence. La condition de l'intelli- » gence, c'est la différence ; et il ne peut y avoir acte de con- » naissance que là où il y a plusieurs termes. L'unité ne suf- » fit pas à la conception, la variété y est nécessaire; et encore » il ne faut pas seulement qu'il y ait variété, mais il faut

» qu'il y ait aussi un rapport intime entre le princice de l'u-
» nité et la variété ; sans quoi la variété n'étant pas aperçue
» par l'unité, l'une est comme si elle ne pouvait apercevoir,
» et l'autre comme si elle ne pouvait être aperçue [1]. »

Telle est donc la nature de l'esprit humain : quoiqu'il soit doué d'un principe d'intelligence, il n'y aurait point d'intelligence pour lui, si avec l'unité il ne renfermait la *variété* et la *différence* : et il n'y aurait point *variété* et *différence*, si l'unité pensante ne se développait en s'objectant elle-même, dans l'acte de la pensée ; si, sortant d'elle-même, ellé ne se contemplait comme objet de sa propre intelligence.

« Transportez tout ceci de l'intelligence humaine à l'intel-
» ligence absolue, c'est-à-dire, rapportez les idées à la seule
» intelligence à laquelle elles puissent appartenir, vous avez,
» si je puis m'exprimer ainsi, la vie de l'intelligence absolue,
» vous avez cette intelligence avec l'entier développement des
» éléments qui lui sont nécessaires pour être une vraie intel-
» ligence, vous avez tous les moments dont le rapport et le
» mouvement constituent la réalité de la connaissance [2]. »

Tels sont les premiers résultats du psychologisme. Au lieu de se considérer, d'après les principes de l'ontologie révélée, comme créé à l'image de Dieu, l'homme fait Dieu à son image, et vérifie ainsi la remarque plaisante de Fontenelle. Il se considère lui-même comme le type de l'être absolu, et transporte en conséquence dans l'être absolu lui-même les conditions de sa propre nature ; or qu'est-ce que la pensée humaine en tant que pensée réfléchie, sinon un pur sensible? En effet, la pensée ne se connaît elle-même qu'autant qu'elle se sent, l'objet de la pensée réfléchie n'est rien autre chose que le sentiment de cette pensée elle-même. En termes plus précis, lorsqu'on pense sa pensée par la réflexion, l'objet de cette

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5, pag. 134.
2 *Ibid.*, pag. 135.

pensée n'est qu'une chose sentie, qu'un pur sensible ; donc la pensée humaine, en tant que réfléchie, n'est qu'un pur sensible. Si vous transportez maintenant en Dieu notre pensée telle qu'elle nous est fournie par la conscience, vous mettez dans l'être absolu une chose sensible bien que spirituelle, vous tombez inévitablement dans l'anthropomorphisme. Il y a en Dieu la même unité, la même variété qu'en nous ; or en nous, notre unité et notre variété ne sont l'objet de notre pensée qu'autant qu'elles sont senties, ce sont de purs sensibles ; donc aussi dans Dieu se trouvent une unité et une variété sensible : mais, d'autre part, l'unité et la variété constituent la pensée divine, et la pensée divine constitue l'essence divine, donc *ce qui constitue l'essence de Dieu c'est un pur sensible.* Première conséquence, bien absurde sans doute, mais qui n'en est pas moins une conclusion logiquement et rigoureusement déduite de la méthode psychologique de l'illustre auteur.

Deuxième conséquence.

« Il y a dans la raison humaine deux éléments et leur rap-
» port, c'est-à-dire, trois éléments, trois idées. Ces trois
» idées ne sont pas un produit arbitraire de la raison humaine ;
» loin de là, dans leur triplicité et dans leur unité, elles
» constituent le fond même de cette raison, elles y apparais-
» sent pour la gouverner, comme la raison apparaît dans
» l'homme pour le gouverner. Ce qui était vrai dans la raison
» humainement considérée subsiste dans la raison en soi ;
» ce qui faisait le fond de notre raison fait le fond de la rai-
» son éternelle, c'est-à-dire, une triplicité qui se résout en
» unité, et une unité qui se développe en triplicité [1]. »

Dieu est la seule *intelligence à laquelle puissent appartenir* les trois idées fondamentales de *l'unité*, de la *variété* et de leur *rapport* [2] ; de plus, l'ensemble de ces trois idées con-

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5, pag. 135, 136.
2 *Ibid.* p., 138.

stitue la raison : d'où il suit que la raison à laquelle l'homme participe n'est point une chose qui lui soit propre, mais c'est la raison divine elle-même. Ceci s'accorde très-bien avec le sentiment de l'illustre auteur sur l'impersonnalité de la raison, impersonnalité qu'il admet dans plusieurs passages que nous avons déjà cités et dans quelques-uns de ceux que nous citerons encore. Donc la raison suprême une et triple en même temps, tout en apparaissant dans l'homme pour le gouverner, n'appartient point en propre à l'homme ; elle est l'intelligence divine elle-même. D'une autre part, cette raison une et triple, siége de toutes les idées, qui fait le fond de notre pensée, n'est qu'un pur sensible, puisque nous ne pouvons la penser qu'en tant que nous en avons le sentiment. Donc le sensible *qui constitue l'essence divine est le même sensible qui constitue la raison humaine,* conséquence non moins absurde et non moins rigoureuse que la précédente.

Troisième conséquence.

« Dieu, la substance des idées, est essentiellement intelli-
» gent et essentiellement intelligible 1. »

La substance des idées s'appelle pensée, en tant qu'elle est intelligente, et raison, en tant qu'intelligible : or la raison divine, d'une part, nous l'avons déjà vu, n'est ni spécifiquement ni numériquement distinguée de la raison humaine, elle lui est identique ; d'autre part, la raison humaine n'est point distinguée de la pensée humaine, et la pensée humaine est un pur sensible, puisqu'elle ne peut être l'objet de notre connaissance qu'en tant qu'elle est sentie. *Donc l'intelligible en soi n'est pas autre chose que le pur sensible; l'intelligible et le sensible sont une seule et même chose, ils sont identiques.* Troisième conséquence semblable aux deux premières.

Quatrième conséquence.

« L'unité de cette triplicité est seule réelle, et en même

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5, pag. 138.

» temps cette unité périrait tout entière sans un seul des trois
» éléments qui lui sont nécessaires ; ils ont donc tous la
» même valeur logique et constituent une unité indécompo-
» sable. Quelle est cette unité ? l'intelligence divine elle-
» même [1]. »

Quelle est ici la pensée de l'illustre auteur, quand il dit que l'unité seule est réelle ? Il ne veut pas sans doute en conclure que la variété n'existe pas, puisqu'on ne peut concevoir comment le néant peut être produit, et que de plus cette conclusion détruirait par la base tout son système sur la nécessité de la création. Il est vrai, comme nous l'avons fait remarquer [2], que M. Cousin paraît incliner vers le panthéisme idéalistique, et que les partisans de ce système regardent l'apparence de la variété comme un pur néant ; mais ce sentiment est si absurde que ses partisans sont sans cesse en contradiction avec leur doctrine, puisqu'ils parlent de ce néant comme d'un être réel. Aussi, dans l'impossibilité d'éviter cette contradiction, nous sommes obligés, pour nous faire une idée du système de M. Cousin, de supposer qu'il admet l'apparence en tant qu'apparence, et qu'il ne la regarde pas comme un pur néant : en conséquence, quand il nie dans le passage cité la réalité du multiple, il ne veut en exclure que la réalité substantielle et non la réalité phénoménale. Cette interprétation s'accorde parfaitement avec les passages déjà cités [3], dans lesquels il identifie l'unité avec la substance, la variété avec la cause, et par-là même l'unité avec la divinité, et le multiple avec les créatures. Ainsi l'unité est la seule chose réelle, parce qu'elle est la seule qui soit substantielle ; la variété avec son rapport à l'unité n'est qu'une simple forme de cette substance unique et absolue. Or l'unité, ou la substance

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5, pag. 136.
2 Voyez plus haut, pag. 32.
3 *Ibid.*, pag. 60, 61.

unique, est l'intelligence divine elle-même, et l'intelligence divine est identique avec l'intelligence humaine, qui est un pur sensible : donc *la seule chose qui soit au monde, la substance unique, la réalité et l'existence universelle est un pur sensible*. Quatrième conséquence qui met dans tout son jour l'essence du panthéisme et sa connexion logique avec le sensualisme et la méthode psychologique.

Voici en peu de mots à quoi se réduit la doctrine de l'illustre auteur : il n'y a qu'une seule substance douée d'une intelligence semblable à la nôtre : pour passer à l'acte intellectuel, pour être en même temps sujet et objet de sa connaissance, elle a besoin de sortir d'elle-même, d'entrer dans le multiple et le varié. En vertu de l'énergie nécessaire de sa propre nature, elle produit une variété qui lui devient inhérente comme à sa substance propre, et se manifeste sous la forme d'idée, de nature, d'âme humaine. Les intelligibles, les sensibles externes, les sensibles internes, c'est-à-dire, les idées, le monde et la personnalité humaine ou le moi, sont les trois éléments qui composent cette immense variété, les trois manifestations de la substance unique. L'homme, forme lui-même de cette substance, participe aux idées qui constituent sa raison et forment l'essence de la pensée; d'où il suit que la pensée humaine n'est, quant à sa substance, que la pensée divine. C'est par la raison qu'il a l'idée de la substance unique, du monde, de lui-même : la manière dont il connaît les choses est identique à la manière dont Dieu les produit : cette identité a son fondement dans l'identité substantielle de Dieu, de notre âme et de tout ce qui est.

Il est inutile de faire remarquer au lecteur que les points les plus essentiels de cette doctrine appartiennent à Frédéric Schelling et à Georges Hégel, le plus célèbre de ses disciples (2). La base de tous ces systèmes, c'est le psychologisme. Pour acquérir la connaissance de Dieu, au lieu de la demander à l'idée pure et immédiate qui rayonne à l'esprit, le

psychologisme la tire par induction de la connaissance que l'homme a de lui-même, et se trouve ainsi dans la nécessité d'en altérer le concept naturel, et de transporter dans l'être infiniment parfait les imperfections de ses créatures.

Dieu sans doute est intelligent : mais son intelligence n'est pas spécifiquement semblable à l'intelligence de l'homme. L'une est absolue, nécessaire, infinie, très-parfaite ; l'autre a les propriétés opposées : il existe entre les deux une analogie de genre, mais d'un genre bien éloigné : voilà tout ; de sorte qu'il est absurde de vouloir attribuer à l'intelligence divine la notion concrète que nous avons de la nôtre. Entre ces deux intelligences, il y a la même différence qu'entre le nécessaire et le contingent : l'intelligence divine est nécessaire comme l'essence infinie à laquelle elle appartient, et en cette qualité, elle exclut les caractères propres à la contingence. Que l'homme pour penser et raisonner soit obligé de se distinguer comme sujet et comme objet de sa pensée, d'aller d'une chose à une autre, d'une idée à une autre, de séparer les idées entre elles, de décomposer chacune d'elles jusque dans ses plus petites parties et de la recomposer ensuite, en un mot, de procéder par voie d'analyse et de synthèse, de multiplier ses actes intellectuels à l'égal des objets sur lesquels ils roulent, tout ce travail a lieu dans l'homme parce qu'il est contingent ; mais tout cela répugne à l'intelligence absolue : nous devons nous la représenter, cette intelligence absolue, au moyen d'idées plus négatives que positives, nous devons en exclure tout ce qui sentirait l'imperfection et nous borner à la notion de pensée la plus générale, sans rien y mêler de ces défauts et de ces limites qui servent à concrétiser les pensées de notre intelligence. La pensée divine doit donc exclure toute espèce de variété ; elle doit être parfaitement une dans l'acte pur et immanent qui est son principe, une dans le terme qu'elle atteint ; son principe et son terme doivent être identiques.

La pensée divine doit exclure toute multiplicité d'actes, d'opérations, d'idées. Dieu connaît tout par un seul acte, par une seule idée : cet acte, c'est l'idée; cette idée, c'est l'acte; et l'un et l'autre constituent l'essence divine. D'où il suit qu'en Dieu, l'intelligent et l'intelligible s'unissent en s'identifiant ; et cette unité infiniment parfaite qui se comprend elle-même et qui comprend toutes choses en se comprenant parce qu'elle est intelligible, parce qu'elle est l'intelligibilité absolue d'où dérivent toute intelligibilité et toute intellection, cette unité ne contient aucun élément sensible, parce que tout sensible est contingent et répugne par cela même à l'absolu. Or la pensée humaine est un sensible, puisqu'elle ne se connaît elle-même qu'autant qu'elle a le sentiment d'elle-même : donc la pensée humaine n'est point la pensée divine, ni une modification de la substance absolue : donc la pensée divine n'a, au concret, aucune ressemblance avec la pensée humaine; elle en diffère entièrement. Donc la pensée divine est l'intelligible pur, l'intelligible absolu, sans aucun mélange de sensible, de varié, de multiple : la pensée humaine, au contraire, est un pur sensible qui devient un intelligible relatif en tant qu'il est éclairé par l'intelligibilité absolue. Nous attribuons à Dieu la pensée, non en transportant en lui notre pensée humaine par voie d'induction, selon la méthode des psychologistes, mais bien en donnant pour base à notre raisonnement le principe de causalité, en argumentant *a priori*, en partant de l'intelligibilité de l'être absolu selon la méthode ontologique, que je n'expose pas ici, l'ayant développée dans mon *Introduction*.

L'idée que les panthéistes modernes se font de l'intelligence divine est donc radicalement absurde : sans parler des autres contradictions qu'elle renferme, elle dépouille l'être absolu d'un caractère essentiel à sa nature, en lui enlevant l'intelligibilité qui lui est propre pour le ramener à un pur sensible : inutile d'ajouter qu'en excluant de Dieu l'intelligibilité abso-

lue, cette intelligibilité ne peut plus se trouver nulle part ; or, sans intelligible absolu, point d'intelligible relatif. Mais alors comment connaissons-nous? comment pouvons-nous connaître? d'où jaillit cette lumière spirituelle qui inonde l'esprit et réduit en acte notre faculté de penser ? d'où vient-elle, cette lumière, sans laquelle les panthéistes eux-mêmes ne pourraient produire leurs rêves philosophiques? *Dieu,* dit l'illustre auteur, *est essentiellement intelligent et essentiellement intelligible :* mais si la pensée divine est comme celle de l'homme, elle n'est point essentiellement intelligible ; elle ne l'est que par accident et par participation. Or que la pensée humaine soit intelligible par participation, cela se conçoit très-bien, dès là qu'on admet en Dieu une intelligibilité absolue qui se communique aux créatures intelligentes : mais dans le cas où Dieu ne serait pas essentiellement intelligible, où prendrait-il, où prendrions-nous nous-mêmes cette lumière qui nous rend intelligents? Comment Dieu lui-même le serait-il ?

On voit par là que le panthéisme professé par l'illustre auteur tend à anéantir l'intelligible et à réduire tout au pur sensible, et qu'il n'y a ni assertion gratuite, ni calomnie à imputer ces conséquences aux principes posés par le philosophe français.

Après cette exposition de la doctrine de M. Cousin sur l'idée rationnelle de Dieu, il est inutile de chercher quelle est idée qu'il se fait de la trinité des personnes, puisque, selon lui, la première renferme la seconde.

« Voilà le Dieu trois fois saint que reconnaît et adore le » genre humain, et au nom duquel l'auteur du système du » monde découvrait et inclinait toujours sa tête octogé- » naire [1]. »

(Je ne sais si le genre humain et Isaac Newton seraient bien flattés de ce compliment.)

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5, pag. 136.

« Savez-vous, messieurs, quelle est la théorie que je vous
» ai exposée? Pas autre chose que le fond même du christia-
» nisme. Le Dieu des chrétiens est triple et un tout ensemble,
» et les accusations qu'on élèverait contre la doctrine que
» j'enseigne doivent remonter jusqu'à la trinité chrétienne.
» Le dogme de la Trinité est la révélation de l'essence divine,
» éclairée dans toute sa profondeur, et amenée tout entière
» sous le regard de la pensée [1]. »

VI. Non, M. Cousin, la théorie que vous avez exposée n'a rien de commun avec le dogme auguste du christianisme, avec ce dogme principe et fondement de notre foi. Depuis que ce grand mystère a été révélé aux hommes pour les élever à cette hauteur sublime que leur faible raison ne peut atteindre, et les initier à ce prodige d'amour qui anime et affermit leurs espérances, jamais l'esprit de mensonge n'a su inventer d'erreur plus opposée à ce mystère que le panthéisme que vous enseignez. Les martyrs qui ont versé leur sang pour défendre la doctrine chrétienne n'auraient pas hésité de mourir pour combattre la vôtre. Sabellius, Arius, Socin, inventeurs de théories détestables, étaient plus chrétiens que vous! Ils ont corrompu, ils ont anéanti le dogme révélé; mais ils ont laissé intacte l'idée que la raison nous fournit de l'essence divine; du moins est-il certain qu'ils ne l'ont pas altérée autant que vous. Ils ont outragé la foi seule; mais vous, vous insultez tout ensemble à la foi et à la raison; vous détruisez les idées rationnelles et les idées révélées; vous éteignez tout ensemble, et la lumière céleste qui est le prix de la Rédemption, et cette lumière naturelle qui a été accordée à tous les hommes. Et quand vous leur avez ôté la croyance à cette alliance adorable des trois personnes qui terminent l'essence divine, sans en altérer la très-parfaite unité, vous ne leur

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5, pag. 138.

laissez pas même l'idée naturelle qu'ils avaient de Dieu. Et en effet, quel est le Dieu que vous annoncez? C'est un Dieu fait à l'image de l'homme et chargé de toutes les imperfections; un Dieu destitué de tous les caractères propres de l'infini, du nécessaire, de l'absolu; un Dieu fini, varié, multiple, changeant, sensible; un Dieu privé de liberté, nécessité à créer et néanmoins impuissant à créer en effet, puisque toute son œuvre se réduit à un monde de phénomènes sans substance, à une immense et perpétuelle illusion; un Dieu enfin qui renferme en soi toutes les contradictions, et qu'on peut en vérité appeler un Dieu éclectique, tout comme votre philosophie. Tel est donc le Dieu que vous enseignez à l'Europe chrétienne, à la France catholique; c'est un Dieu qui eût fait rougir de confusion et de honte Pythagore, Socrate, Platon, Confucius et les autres sages les plus éclairés de l'aveugle gentilité. Or quelle peut être la Trinité dans un si triste système? Quel rapport peut-il y avoir entre les trois personnes divines parfaitement égales entre elles, substantiellement identiques à part les relations qui les distinguent réellement les unes des autres, et votre triplicité panthéistique qui altère la nature divine? Dans votre système, l'unité, c'est la substance divine en elle-même; la variété, c'est l'ensemble des innombrables formes, c'est-à-dire des idées et des phénomènes. Le Père sera donc la substance divine; le Verbe sera, soit la multitude des idées qui se trouvent séparées dans l'esprit fini de l'homme, soit l'ensemble des phénomènes, c'est-à-dire le monde. Croyez-vous que les catholiques approuvent une doctrine qui confond la personne du Père avec la nature de Dieu envisagée d'une manière absolue, et la personne du Verbe avec l'univers? Non, cette doctrine n'aurait pas reçu l'approbation d'Arius lui-même : l'hérésiarque ne voyait dans le Verbe qu'une simple créature, il est vrai; mais selon lui, c'était une créature très-simple, unique et infiniment plus parfaite que toutes les autres.

Vous direz peut-être que plusieurs auteurs catholiques considèrent le Verbe comme l'ensemble des idées qui subsistent dans l'intelligence divine, ou, pour mieux dire, comme l'essence éternelle des possibles, ce par quoi les possibles peuvent être connus.

Mais remarquez d'abord que nous sommes ici dans le champ des opinions et dans la recherche des analogies, laquelle n'est permise qu'autant qu'elle laisse subsister l'intégrité du dogme.

Remarquez ensuite qu'aucun de ces illustres théologiens n'a confondu ni identifié les idées ou les essences des êtres avec les êtres eux-mêmes, comme vous les confondez d'après les principes de votre panthéisme; vous distinguez, il est vrai, dans la variété, le *réel* et l'*idéal*, mais vous considérez l'un et l'autre comme un développement de la substance unique, vous les confondez en donnant à entendre que le Verbe, c'est non-seulement l'idée du monde, mais le monde lui-même, c'est-à-dire, cette simple apparence que vous dites être le monde, soutenant ainsi une opinion qui aurait fait horreur aux ariens eux-mêmes.

Remarquez encore que les écrivains catholiques dont il s'agit ici n'admettent point en Dieu une multiplicité d'idées telle qu'elle se trouve dans l'homme. Ainsi, en considérant le Verbe comme l'intelligibilité des êtres, ils n'en font point un agrégat d'idées, mais une idée unique, parfaite, infinie; une idée qui, dans une très-simple unité, représente tout le multiple des possibles, et qui, dans sa simplicité, ne déroge en rien à la perfection de l'être divin. Vous, au contraire, vous admettez en Dieu une variété, une différence, une multiplicité d'idées non moins opposée à l'unité du Verbe, que contraire à la simplicité de l'être absolu.

Enfin remarquez que les catholiques, qui placent dans l'intelligible divin la personne du Verbe, ajoutent à cette première idée le concept de *personne engendrée*, concept qui

constitue l'élément sur-intelligible et révélé du Verbe. Aussi admettent-ils que cet intelligible a une *subsistance* personnelle; et s'ils lui appliquent dans un sens analogique et très-général cette notion tirée des choses humaines, ils le font non point en vertu d'une intuition ou d'un raisonnement naturel, mais en s'appuyant seulement sur l'autorité de la révélation. Mais votre variété, qui n'est qu'une unité collective, une totalité, comment peut-elle avoir une subsistance personnelle? comment peut-elle former une personne unique? Il n'y a donc aucun rapport entre l'opinion des théologiens catholiques et la chimère enfantée par votre imagination.

De plus, que sera, s'il vous plaît, dans votre système, la troisième personne divine? Ce sera sans doute le rapport de l'unité avec la variété. Mais, puisque ce rapport précède logiquement la variété, comment pourra-t-on affirmer que l'Esprit procède du Père et du Fils? ne devrez-vous pas admettre au contraire que c'est le Fils qui procède du Saint-Esprit? Ce serait là une fort belle invention, que n'a pu découvrir jusqu'ici toute la subtilité de l'esprit grec.

Vous avez mal interprété ma trinité philosophique, allez-vous me dire peut-être; la variété correspond à l'Esprit-Saint, et le rapport de la variété avec l'unité correspond au Verbe. Ou bien encore : le Verbe est représenté par la variété des idées, et l'Esprit-Saint par la variété des phénomènes.

J'avoue que cette dernière interprétation pourrait bien être appuyée sur vos propres paroles, dans le passage où, après avoir donné de Dieu une description entièrement panthéistique, vous enseignez qu'il est

« Infini et fini tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire, à
» la fois Dieu, nature et humanité. En effet, si Dieu n'est pas
» tout, il n'est rien..... Partout présent, il revient en quel-
» que sorte à lui-même dans la conscience de l'homme, dont
» il constitue indirectement le mécanisme et la triplicité

» phénoménale, par le reflet de sa propre vertu et de la tri-
» plicité substantielle dont il est l'identité absolue [1]. »

Toutefois, comme vous n'entrez dans aucun détail, je ne suis pas certain d'avoir bien compris votre pensée; mon incertitude se conçoit, car, lorsqu'il s'agit non du vrai, mais des caprices de l'imagination, il est aussi difficile de deviner les fantaisies du philosophe que les idées du poète. Quoi qu'il en soit, vous n'avez qu'à transposer les objections que je viens de vous faire. Car, de quelque manière que vous vous y preniez pour adapter au dogme révélé votre idole du panthéisme, vous ne parviendrez jamais à sauver, selon que l'exige la doctrine catholique, l'égalité, la simplicité, la subsistance, la divinité et les autres perfections relatives, propres à chaque personne divine. Le peu d'observations que je viens d'émettre, suffisent, ce me semble, pour en donner la preuve, et je crois superflu de m'arrêter sur ce point. D'ailleurs, en traitant d'une vérité qui est la plus haute et la plus vénérable de notre foi, il me paraît qu'à moins d'y être obligé par une grave nécessité, ce serait une espèce de profanation que d'en faire l'objet d'une dispute philosophique, et d'employer pour l'exprimer un autre langage que celui de ces formules nettes, précises et mesurées, qui sont sans contredit les plus augustes et les plus propres, par la raison qu'elles sont consacrées par l'Eglise, et proposées par elle à la foi des savants aussi bien qu'à celle des enfants et des simples.

VII. J'ajouterai seulement (pour prévenir le danger d'une opinion dont certains auteurs catholiques paraissent ne pas se défier assez) qu'il y a une grave erreur dans ce que M. Cousin ajoute sur l'intelligibilité de ce mystère sacré :

« Il ne paraît pas que le christianisme croie l'essence di-
» vine inaccessible ou interdite à l'intelligence humaine,

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 76.

» puisqu'il la fait enseigner au plus humble d'esprit, puis-
» qu'il en fait la première des vérités qu'il inculque à ses en-
» fants [1]. »

De ce seul fait, on pourrait conclure le contraire de ce que l'illustre auteur enseigne. Le christianisme propose le dogme de la sainte Trinité à la foi et non à la science des hommes; il le propose aux *humbles d'esprit* et non point aux superbes, parce que ce mystère doit être cru et non point compris en cette vie. Il le propose comme la *première vérité* de l'ordre révélé, et c'est pour cela qu'il n'en donne point la démonstration, toutes les premières vérités étant indémontrables. La seule différence qu'il y ait entre les vérités rationnelles et les vérités révélées, c'est que les premières tirent leur force de leur évidence intrinsèque, tandis que les secondes l'empruntent à l'autorité qui les révèle. Les mystères sont des axiômes surnaturels dont toute l'intelligibilité se trouve dans l'autorité de Dieu qui les révèle, et de l'Eglise qui les définit.

VIII. « Mais quoi! s'écriera-t-on, oubliez-vous que cette
» vérité est un mystère? Non, je ne l'oublie pas; mais n'ou-
» bliez pas non plus que ce mystère est une vérité.....
» Mystère est un mot qui appartient, non à la langue de la
» philosophie, mais à celle de la religion. Le mysticisme est
» la forme nécessaire de toute religion, en tant que religion;
» mais sous cette forme sont des idées qui peuvent être abor-
» dées et comprises en elles-mêmes. Et, messieurs, je ne
» fais que répéter ce qu'ont dit bien avant moi les plus grands
» docteurs de l'Eglise, saint Thomas, saint Anselme de
» Cantorbéry, et Bossuet lui-même au dix-septième siècle,
» à la fin de l'*Histoire universelle*. Ces grands hommes ont
» tenté une explication des mystères, entre autres du mys-

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5, pag. 139.

» tère de la très-sainte Trinité : donc ce mystère, tout saint et » tout sacré qu'il était à leurs propres yeux, contenait des » idées qu'il était possible de dégager de leur forme [1]. »

M. Cousin confond les deux genres d'explications dont nous avons parlé plus haut (*pag.* 209, 210). Les grands théologiens qu'il cite et les autres écrivains remarquables qui ont marché sur leurs traces, ne se sont point proposé de rendre intelligible ce qu'il y a de *sur-intelligible* dans les mystères ; ils n'ont point voulu non plus les démontrer par la raison ; leur seul but a été de les confirmer en montrant ce qu'ils ont de probable, de les éclaircir au moyen d'analogies philosophiques, et surtout de faire tomber les calomnies des incrédules et des hérétiques, qui prétendent que les mystères sont contraires à la raison. Or prouver que ces mystères ne répugnent point à la raison et les démontrer par la seule raison, sont deux entreprises bien différentes; il n'y a que du négatif dans la première, tandis que la seconde renferme du positif : l'une présuppose que les mystères sont au-dessus de la raison ; l'autre le nie. Les analogies peuvent bien, il est vrai, diminuer les ténèbres de ces vérités mystérieuses, mais elles ne sauraient les dissiper entièrement ; quelle que soit la lumière qu'elles fournissent, l'intervalle qui sépare l'analogie de l'identité n'en demeurera pas moins toujours obscur et impénétrable. Quant aux probabilités, elles seraient incapables de mettre en sûreté le dogme qu'il faut croire et de produire une foi ferme, sans le secours et l'autorité de la révélation.

Que telle ait été, du reste, l'intention des auteurs déjà cités, c'est ce que démontre l'ensemble de leurs ouvrages, comme tout le monde peut s'en convaincre en les lisant avec quelque attention ; c'est ce que démontre leur manière de procéder, car ils prennent pour fondement l'autorité de la révélation, ils

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5, pag. 139.

empruntent aux paroles de cette révélation, et non à la raison, la connaissance éclairée et déterminée du dogme, ils se servent des analogies et des vraisemblances pour confirmer le certain et le connu, et non pour découvrir et pour prouver l'inconnu et l'incertain ; c'est ce que démontre enfin la déclaration expresse qu'ils font en mille endroits : car, depuis saint Paul jusqu'à nous, l'incompréhensibilité des mystères a toujours été considérée comme une vérité de foi. Si quelque écrivain catholique a essayé au moyen-âge ou dans des temps plus modernes, de prouver philosophiquement les mystères en suivant cette méthode que nous venons de réprouver, outre que l'obscurité attachée à son nom et son isolement complet ou à peu près complet doivent lui ôter toute autorité, jamais on ne démontrera que l'Eglise ait approuvé son opinion. Je ferai remarquer au contraire que cette témérité sacrilége de vouloir accommoder les mystères à la faiblesse humaine, et de les démontrer par la raison, a donné naissance à la plus grande partie des hérésies (3).

IX. Les mystères de la Trinité et de l'Incarnation ont entre eux une connexion si étroite que le second ne peut demeurer intact si l'on vient à altérer le premier. L'un est le *premier fait* de l'ordre surnaturel, l'autre en est la *première vérité ;* l'un est le premier anneau historique, l'autre le premier anneau idéal de la révélation, et ils correspondent dans la formule révélée aux deux premiers termes de la formule rationnelle.

Quatre points principaux composent le dogme catholique de l'Incarnation :

1° L'union de la nature humaine et individuelle du Christ avec la nature divine. Ce n'est point la nature humaine en général, ou la nature individuelle de chaque homme en particulier ; c'est celle d'un seul homme, du second Adam, qui est élevée à la participation de la nature divine : toutefois la di-

gnité de cette union rejaillit sur l'espèce tout entière, en vertu de la fraternité commune et des liens étroits qui font de tous les individus une seule et même famille.

2° Le mode spécial de cette union appelée par l'Eglise *hypostatique*, pour signifier que la nature divine et la nature humaine du Christ sont unies dans la personne même du Verbe, à l'exclusion de toute personnalité humaine. L'union de Dieu et de l'homme dans l'Homme-Dieu est donc une union entièrement à part, différente de toutes les autres unions qui existent ou peuvent exister entre le créateur et les créatures en général ou les hommes en particulier; différente, par exemple, du commerce naturel qu'ont les esprits créés avec l'esprit divin qui les meut comme cause première, qui les éclaire comme intelligible, et leur fait connaître les choses par la splendeur de sa lumière.

3° Les propriétés divines qui refluent sur les opérations et les souffrances de la nature humaine du Christ, en vertu de la personne du Verbe qui la termine. Par là les actions et les souffrances du Christ, considéré comme homme, appartiennent à la personne du Verbe, elles sont divines sous ce rapport ; elles sont les actions et les souffrances d'un Dieu.

4° La valeur infinie des actions et des souffrances du Christ considérées dans leurs effets, c'est-à-dire, dans les mérites qui en découlent. Cette valeur, qui a sa source dans l'unité et la divinité du principe personnel, est la raison finale du mystère de la Rédemption, et de son efficacité.

Je ferai remarquer en passant que Nestorius, en niant le second de ces articles, détruisait nécessairement les deux derniers, dans lesquels réside l'importance pratique du dogme catholique; et il arrachait ainsi les bases mêmes du christianisme; c'est donc à grand tort que plusieurs critiques ont voulu l'excuser, comme s'il ne se fût agi que d'une simple question de mots, comme si sa condamnation n'avait eu pour

cause que l'animosité d'un homme et les subtilités raffinées d'une assemblée ecclésiastique.

Le dogme de l'Incarnation comprend donc, outre l'idée du Verbe, telle qu'elle résulte de la notion de la Trinité, celle des relations surnaturelles qui se trouvent entre le Verbe et la nature humaine. Nous avons vu tout-à-l'heure la notion panthéistique du Verbe, telle que se la forme M. Cousin. Revenons maintenant aux endroits où il traite plus particulièrement de l'Incarnation et de ses effets.

X. « Dieu est impénétrable : la raison n'a pas d'accès jus-
» qu'à sa nature : il faut qu'il se manifeste par une enveloppe
» abordable et intelligible : cette enveloppe, c'est l'idée du
» vrai, du bien et du beau, c'est le λόγος de Platon. La
» raison conçoit l'existence de la vérité absolue et de l'unité
» absolue ; puis elle l'abandonne à son impénétrable immen-
» sité, et ne la contemple plus que dans ses formes appro-
» priées à l'intelligence humaine : dans la vérité, la beauté
» et la bonté, en un seul mot, dans le λόγος qui est la mani-
» festation de Dieu lui-même [1]. »

Le λόγος de Platon n'est autre que l'intelligibilité éternelle et divine des choses qui brille aux yeux de tous les hommes, et met en acte la faculté qu'ils ont de connaître. Ce λόγος ne correspond à l'idée révélée du Verbe, qu'autant qu'on y ajoute l'élément sur-intelligible de la *subsistance personnelle,* et de ses relations avec les autres personnes divines, qu'autant qu'on en écarte toute espèce de multiplicité ou de variété, comme nous l'avons précédemment exposé. Or le λόγος de M. Cousin est multiple et varié ; de plus, les idées dont il se compose se confondent avec les choses, parce que l'idéal et le réel du panthéisme moderne sont substantiellement identiques. En outre, ce λόγος est uni rationnellement avec tous les hommes, et non d'une manière personnelle avec une

1 *Cours de phil. de* 1818, *publié par Garnier*, leçon 25, pag. 261.

nature individuelle en particulier. Cette union est la même pour tous, bien qu'elle soit plus ou moins intime si on l'envisage du côté de la connaissance réfléchie. Nous n'avons donc jusqu'à présent rien qui corresponde à l'idée catholique de l'Incarnation ; on pourrait même croire qu'il n'est fait aucune allusion à ce mystère dans le passage que nous avons cité. Mais il est difficile d'expliquer de la même façon les morceaux suivants, que nous avons déjà rapportés ailleurs :

« La raison par elle-même n'atteint pas l'être directement, » et ne l'atteint qu'indirectement par l'entremise de la vé» rité.

» La vérité est le médiateur nécessaire entre la raison et » Dieu ; dans l'impuissance de contempler Dieu face à face, » la raison l'adore dans la vérité qui le lui représente, qui » sert de verbe à Dieu et de précepteur à l'homme.

» Or ce n'est pas l'homme qui se crée à lui-même un mé» diateur entre lui et Dieu, l'homme ne pouvant constituer » la vérité absolue. C'est donc Dieu lui-même qui l'interpose » entre l'homme et lui, la vérité absolue ne pouvant venir que » de l'être absolu, de Dieu.

» La vérité absolue est donc une révélation même de Dieu » à l'homme par Dieu lui-même ; et comme la vérité absolue » est perpétuellement aperçue par l'homme, et éclaire tout » homme à son entrée dans la vie, il suit que la vérité ab» solue est une révélation perpétuelle et universelle de Dieu » à l'homme.

» Or, la vérité absolue étant l'unique moyen de rapprocher » l'homme de Dieu, mais en étant le moyen infaillible, puis» qu'on ne peut participer à la qualité sans participer à la » substance, il s'ensuit que la raison humaine, en s'unissant » à la vérité absolue, s'unit à Dieu dans la vérité [1]. »

« Que l'homme par lui-même ne puisse atteindre jusqu'à

[1] *Frag. phil.*, tom. I, pag. 316, 317.

» l'infini, que la portée de sa conscience et de sa sensibilité » expire sur les bornes du variable et du fini, qu'un média- » teur soit nécessaire pour unir ce phénomène d'un jour et » celui qui est la substance éternelle, c'est ce dont on ne peut » douter. De là la nécessité d'un terme moyen entre Dieu et » l'homme; de là encore cette nécessité que ce soit Dieu qui » se manifeste à l'homme, et que le terme intermédiaire » vienne de lui pour aller à l'homme, l'homme étant dans » une impuissance absolue de créer lui-même l'échelle qui » doit l'élever jusqu'à Dieu; de là la nécessité d'une révéla- » tion. Or cette révélation commence avec la vie dans l'in- » dividu comme dans l'espèce; le médiateur est donné à tous » les hommes : c'est la lumière qui éclaire tout homme qui » vient en ce monde.....

» La vérité conduit donc à la substance même, à Dieu qui, » profondément invisible en son essence, se manifeste ou se » révèle à nous par la vérité, rapport sacré qui unit » l'homme à Dieu. Telle est la théorie platonicienne et chré- » tienne.....

» Puisque Dieu ne se révèle que par la vérité, la vé- » rité est Dieu : c'est de lui tout ce que nous en pouvons con- » naître [1]. »

Le rationalisme se montre ici sans nuages. Il s'agit ici d'une union naturelle de l'esprit de l'homme avec la vérité divine, d'une connaissance commune à tous les hommes, sans distinction d'individus, de lieux, de temps; d'une connaissance qui embrasse tous les instants de la vie intellectuelle, et qui constitue l'essence même de l'intelligence humaine. D'un autre côté, en affirmant que c'est là *l'unique moyen, le moyen infaillible de rapprocher l'homme de Dieu*, que de lui seul vient *tout ce que nous pouvons connaître de vérité,* on exclut toute autre union de l'homme avec Dieu,

1 *Frag. phil.*, tom. I, pag. 224, 225, 226, 227.

toute révélation extraordinaire, toute élévation spéciale et surnaturelle de notre nature à la société divine. De là cette conclusion rigoureuse : ou bien l'Incarnation, au sens catholique, n'est qu'une fable, ou bien elle ne contient et n'exprime rien autre chose que cette union naturelle et commune de tous les hommes avec Dieu. Que l'illustre auteur fasse ici allusion au dogme catholique, on peut déjà le conclure des mots techniques qu'il emprunte à la théologie positive, tels que *médiateur, révélation, Verbe ;* on peut le conclure encore du nom de *chrétienne* qu'il donne à sa théorie. Mais ces autres paroles ne laisseront pas subsister le moindre doute :

« La raison est donc à la lettre une révélation, une révélation nécessaire et universelle qui n'a manqué à aucun homme et a éclairé tout homme à sa venue en ce monde : *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* La raison est le médiateur nécessaire entre Dieu et l'homme, ce λόγος de Pythagore et de Platon, ce *Verbe* fait chair qui sert d'interprète à Dieu et de précepteur à l'homme, homme à la fois et Dieu tout ensemble. Ce n'est pas sans doute le Dieu absolu dans sa majestueuse indivisibilité, mais sa manifestation en esprit et en vérité ; ce n'est pas l'être des êtres, mais c'est le Dieu du genre humain [1]. »

Si la raison est *la révélation nécessaire, le médiateur nécessaire entre Dieu et l'homme*, *le Verbe fait chair* dont parle saint Jean dans son évangile, *l'interprète de Dieu et le précepteur de l'homme ;* si *ce précepteur* est *homme à la fois et Dieu tout ensemble*, s'il est *la manifestation* de Dieu *en esprit et en vérité*, il devient évident que l'union de la raison avec l'esprit de l'homme est la seule Incarnation divine que l'on puisse admettre, la seule que l'on doive reconnaître dans l'exposé du dogme chrétien ; le Christ fut donc Dieu comme le sont tous les hommes ; l'union de la nature humaine

[1] *Frag. phil.*, tom. 1, pag. 78.

et de la nature divine ne fut donc personnelle qu'au sens panthéistique ; les enseignements de l'Evangile n'ont donc pas plus d'autorité que les inspirations de la raison dans chaque individu ; la religion chrétienne n'est donc ni plus ni moins divine que les autres cultes. En résumé, Dieu ne s'est point incarné dans un individu, mais dans tout le genre humain : telle est exactement la doctrine des panthéistes et des rationalistes allemands et de ceux qui les copient en France.

D'ailleurs, on sera pleinement convaincu que M. Cousin veut parler expressément du dogme catholique, pour peu qu'on se souvienne qu'il n'admet les mystères qu'autant qu'ils expriment quelque vérité purement rationnelle. Or quelle vérité rationnelle peut-on croire symbolisée dans l'Incarnation, si ce n'est la présence de l'esprit divin dans l'intelligence de tous les hommes ? Mais l'union *hypostatique* et les autres parties de la doctrine catholique rapportées plus haut pourront-elles jamais être ramenées à de pures intellections ? Il est vrai que, dans une de ses premières leçons, l'illustre auteur a dit :

« La raison absolue est invisible et impalpable ; comme » elle ne descend point en personne sur la terre, et que » d'ailleurs nul effort ne peut élever l'homme jusqu'à elle, » elle reste inaccessible à l'humanité. Ainsi, la raison absolue » est le seul médiateur, le seul modérateur infaillible des » pouvoirs rivaux, elle n'est point de ce monde [1]. »

Mais on peut dire, ou que M. Cousin prononça ces paroles avant d'avoir embrassé la symbologie des rationalistes allemands, et qu'il se contentait alors de rejeter tout simplement la révélation chrétienne ; ou bien qu'il parle ici d'une communication immédiate entre la raison absolue et l'homme, communication que notre philosophe rejette en effet dans tous

1 *Cours d'hist. de la phil. mor. du* XVIIIe *siècle, de* 1819 *et* 1820, *publié par Vacherot.* Paris, 1839, leçon 8.

ses ouvrages, parce que, selon lui, le commerce qui existe entre Dieu et les hommes se fait au moyen de la vérité, sorte d'être de raison qui tient lieu de médiateur entre le créateur et ses créatures. Dans le sens de l'auteur, cette vérité ne peut être que la variété idéale produite par l'unité absolue. J'inclinerais à penser qu'il faut prendre dans ce sens les paroles de M. Cousin, parce que, après les avoir prononcées en forme d'objection, il ajoute :

« Oui, sans doute, la raison absolue n'habite point ce » monde, mais elle s'y manifeste; si elle ne le remplit pas » de sa présence, elle l'éclaire de sa lumière. Les traces » de la raison sont partout ici-bas, bien qu'elle dérobe son » essence à tous les regards [1]. »

Cette maxime s'accorde avec la doctrine panthéistique professée par l'auteur dans de plus récents écrits sur l'incarnation de la vérité, l'émanation de la raison absolue dans l'esprit de tous les hommes, dans la nature elle-même et dans tout l'univers, en vertu de l'identité du réel et de l'idéal dans l'unité absolue.

XI. Comme les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation forment l'ontologie de la révélation, ainsi ceux du péché originel et de la grâce en constituent l'anthropologie. Ces quatre points contiennent l'abrégé de toute la révélation; car la doctrine du culte extérieur, celle des sacrements, celle des indulgences, et toutes les autres vérités catholiques sont synthétiquement renfermées dans quelqu'un de ces points. D'un autre côté, de même que le dogme de l'Incarnation est étroitement uni à celui de la Trinité, de même les mystères du péché d'origine et de la grâce se rattachent à celui de l'Incarnation, de sorte que toutes les vérités de la foi sont potentiellement renfermées dans la Trinité des personnes di-

1 *Cours d'hist. de la phil. du* XVIIIe *siècle*, leçon 8.

vines, qui est l'axiôme suprême et le germe idéal du système révélé. L'histoire des hérésies fortifie ces rapports logiques et nous les fait toucher du doigt, en nous montrant l'enchaînement réciproque des erreurs, comme, par exemple, de l'hérésie de Pélage avec celles de Nestorius et d'Arius.

XII. M. Cousin ne pouvait pas plus que ses prédécesseurs se soustraire à cette fatalité de logique; aussi n'est-il nullement surprenant qu'après avoir attaqué la Trinité et l'Incarnation au point de n'en conserver que l'ombre, il en proscrive aussi les conséquences. Il est vrai, s'il m'en souvient bien, qu'il ne parle expressément de la chute primitive de l'homme dans aucun de ses ouvrages. Mais, dans ce cas, son silence tout seul l'accuse; car s'il n'appartient pas au philosophe de disserter *ex professo* sur le péché d'origine comme dogme purement révélé, il ne peut, il ne doit pas taire l'état dégénéré de la nature humaine. Ce n'est pas là un secret que la révélation nous apprenne toute seule; c'est un fait manifeste, permanent, universel, que l'expérience enseigne à chacun; et que l'on ne peut révoquer en doute quand une fois on a reconnu l'empire de la Providence. L'athée seul peut regarder comme naturel et primitif l'état actuel de l'homme; et quand je dis l'athée, je veux dire aussi le panthéiste rigoureux comme Spinosa, qui enlève à son Dieu les attributs les plus importants, les perfections morales, et qui ne diffère point sous ce rapport des plus vulgaires ennemis de l'Etre suprême.

A moins de refuser à Dieu la providence et la sainteté, il est impossible de supposer que l'homme soit sorti, tel qu'il est, de ses mains; et force nous est de penser que l'œuvre divine a été violemment changée, qu'elle est déchue de son état primitif, à quelque cause qu'il faille attribuer ce changement. Cette cause, la révélation seule peut nous la faire connaître;

mais le fait lui-même est clair et manifeste aux yeux de la raison. Or le philosophe et surtout le moraliste qui veut et qui doit parler de l'homme tel qu'il est, et non de l'homme tel qu'il pourrait être, tel qu'il nous est donné de l'imaginer, ce philosophe ne doit jamais perdre de vue que la nature humaine est sortie de son état normal, et qu'elle contient des germes de corruption. Autrement il ne lui serait pas possible de raisonner juste sur le libre arbitre, les passions, le vice, la vertu, l'ordre moral ; il ne pourrait surtout agiter les grands problèmes de l'origine du mal et de l'état de perfection de tout l'univers. Et si de nos jours et depuis plus d'un siècle on fait le contraire ; si, même chez certains auteurs catholiques, la morale est infectée de pélagianisme, je pourrais prouver facilement que c'est là une des causes principales du déclin de cette noble science, et des graves erreurs dont elle abonde. On s'appuie sur une idée fausse ou inexacte de la nature humaine ; on travaille sur une chimère, comment serait-il possible d'arriver au but? René Descartes, le génie le plus funeste qu'ait jamais eu peut-être la philosophie, introduisit le pélagianisme dans les sciences spéculatives [1] ; le reproche lui en fut fait par les plus savants théologiens de son temps. Les éclectiques modernes, ses admirateurs et ses disciples, ont suivi ses traces. Déjà nous avons parlé de deux d'entre eux, de MM. Jouffroy et Damiron, qui nient le péché originel de la manière la plus expresse. Nous avons remarqué ailleurs que M. Guizot n'avait pas compris la controverse qui divisait saint Augustin et les pélagiens, puisqu'il veut la réduire à une simple querelle philosophique [2]. M. Cousin est plus prudent ; en parlant de l'homme primitif, il dit :

« Au sortir des mains de Dieu, (l'homme) en reçoit immé-
» diatement toutes les lumières et toutes les vérités, bientôt

[1] Voyez la page 449 du tom. I.

[2] *Théorie du surnaturel*, note 81.

» obscurcies et corrompues par le temps et par la science in-
» complète des hommes [1]. »

Bien qu'il exclue indirectement dans ces paroles, et le fait de la chute de l'homme tel que le raconte l'Ecriture, et celui du péché originel qui en fut la suite, il se garde bien toutefois d'attaquer ouvertement ce dogme. Mais qu'importe, si dans toutes ses œuvres philosophiques, il parle toujours de l'homme comme s'il était dans son état normal et primitif, et du libre arbitre comme si ses forces naturelles suffisaient à l'accomplissement de la loi?

XIII. Pour ce qui est du dogme de la grâce en particulier, M. Cousin se tient moins sur la réserve, et il nous fait connaître sa pensée en termes très-explicites. A propos d'entretiens qu'il a eus avec un professeur de Francfort, il expose en détail sa doctrine sur la grâce dans un morceau de théologie que je citerai tout au long, car il me paraît fort curieux.

« Il faut entendre le christianisme, dit-il, et il ne faut
» pas, comme Calvin, exagérer encore la doctrine de saint
» Augustin sur la grâce; car cette doctrine est déjà très-
» forte, et elle a besoin d'être expliquée comme elle l'a été
» par l'Eglise. »

Que signifie cette phrase *exagérer encore*? Que veut-on dire en affirmant que la doctrine de saint Augustin sur la grâce *est déjà très-forte*? La doctrine de ce grand homme, solennellement approuvée par les souverains pontifes et par l'Eglise tout entière, cette doctrine est donc déjà *exagérée* en elle-même, et Calvin n'a fait que l'exagérer davantage? Il n'est donc pas notable, il n'est donc pas grand, il n'est donc pas essentiel, et, pour ainsi dire, infini, l'intervalle qui sépare le sentiment d'un hérésiarque de celui d'une des plus grandes lumières de l'Eglise? Mais passons sur ces vétilles, et appre-

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 7, pag. 202, 203.

nons de M. Cousin comment *il faut entendre le christianisme.*

« Sans pélagianisme ni semi-pélagianisme on peut inter-
» préter la doctrine augustinienne de la grâce de manière à
» ne détruire ni le mérite des œuvres et la liberté de la vo-
» lonté humaine, ni la nécessité d'une lumière divine qui
» éclaire la volonté pour que la volonté la suive, sans exclure
» par conséquent, comme sans admettre exclusivement le mé-
» rite suprême de celui qui pour le genre humain est la lu-
» mière, la voie et la vie. Dans l'acte vertueux il y a à la fois
» et de Dieu et de l'homme. Le Verbe divin intervient pour
» montrer le but et la règle, et aussi l'espérance. C'est là la
» grâce, c'est là la foi. Cette vue de la vérité, qui n'est refusée
» à personne, touche la volonté, et c'est de là que l'homme
» part pour agir. L'action de la volonté, quoiqu'elle ait été
» nécessairement précédée, et qu'elle doive toujours être ac-
» compagnée de la connaissance de la loi pour être une action
» morale, n'est pas le pur effet de cette connaissance. Cette
» connaissance dispose à l'action, mais n'y contraint pas :
» cela est si vrai que mille fois on y résiste. L'acte de la vo-
» lonté appartient directement à la volonté elle-même, qui a
» sa force limitée, mais réelle, et par conséquent sa part de
» mérite [1]. »

Certes, non-seulement les semi-pélagiens, mais encore Pélage, Célestius et tous leurs adhérents auraient signé de grand cœur cette belle profession de foi. On sait que Pélage, pressé par la logique de ses adversaires, reconnut, outre la doctrine et la loi extérieure, une illumination intérieure et surnaturelle de l'intellect; mais cette condescendance ne satisfit ni saint Augustin, ni l'Eglise On peut entre catholiques différer de sentiment sur la question de savoir en quoi consiste précisément l'action de la grâce divine sur la volonté de l'homme, et comment cette action se concilie avec le libre

[1] *Revue française*, tom. VI, pag. 222, 223.

arbitre ; mais on ne peut révoquer en doute la réalité de cette action, ni son parfait accord avec la liberté humaine. Tous les catéchismes sont unanimes sur ce point ; et si M. Cousin avait lu avec soin celui de Bossuet dont il nous parle ici [1], nous ne serions pas obligés de le lui rappeler. Si la grâce divine nécessaire pour faire le bien ne regardait que l'intellect et non le mouvement de la volonté de l'homme, elle ne serait plus le principe du mérite qui dépend de la volonté et non de la connaissance ; l'humilité et la confiance chrétienne n'auraient plus de fondement ; il faudrait rejeter la doctrine catholique sur la faute originelle, sur l'affaiblissement et la diminution du libre arbitre ; on détruirait le dogme de la justification, de la satisfaction du Christ, de la nécessité de la Rédemption. Il serait superflu d'arrêter le lecteur par des citations sur un point si connu et enseigné par tous les catéchismes.

Mais, dira M. Cousin, j'admets la nécessité d'une grâce intérieure relative à l'intellect et influant au moins d'une manière indirecte sur la volonté de l'homme ; ce qui est cependant quelque chose pour un philosophe. Je parle d'une *lumière divine qui éclaire la volonté et l'invite à la suivre ;* du *Verbe qui est la lumière*, *la voie et la vie*, *qui intervient pour montrer le but, la règle et aussi l'espérance ; du mérite suprême* qui procède du Verbe lui-même ; je dis que *dans l'acte vertueux il y a de Dieu et de l'homme ;* je prononce les noms de *satisfaction* [2], de *foi* et de *grâce*. Ne vous semble-t-il pas que ce cortége de mots orthodoxes montre clairement que ma doctrine est saine ?

Cela suffirait peut-être, si nous ne connaissions déjà le sens que l'illustre auteur attache à ces paroles et à d'autres plus expressives encore. Mais nous avons vu que *la révélation* et

1 *Revue française*, tom. VI, pag. 223.
2 *Ibid.*

l'*inspiration* admises par M. Cousin ne sont, d'après lui, que la connaissance spontanée de la raison ; nous avons vu que pour lui, la *foi*, c'est l'adhésion naturelle aux vérités rationnellement et spontanément connues ; que le *Verbe*, c'est la variété des idées qui se manifestent à l'esprit de l'homme ; que l'*intervention du Verbe* n'est autre chose que celle de la raison ; que l'Incarnation et la Rédemption au sens catholique sont pour lui une chimère ; que par conséquent, dans son système, les mérites du Christ ne diffèrent pas essentiellement de ceux des autres hommes. Or que peut être la grâce dans un pareil système, sinon le phénomène naturel de la connaissance commune à tous les esprits ? Si la grâce de M. Cousin se réduit au fond à l'illumination de l'intellect, et cette illumination à la seule lumière de la raison, n'est-il pas manifeste qu'il nie la grâce, telle que la comprennent les catholiques ? N'est-il pas plus pélagien que Pélage même ? Car, dans le temps où il s'est le plus rapproché de la doctrine de l'Eglise, Pélage admit une grâce extérieure et surnaturelle ; tandis que M. Cousin ne reconnaît d'intervention divine extraordinaire ni au dedans ni au dehors de l'homme, et que tout pour lui se réduit aux moyens et aux secours de la nature. N'est-il pas évident qu'il ne pourrait tenir un autre langage sans contredire diamétralement son propre système, et que par conséquent il n'a pour but dans cette tirade théologique que de mystifier ses lecteurs ?

Il est vrai que lorsque l'auteur parle sérieusement, son langage est tout opposé. Ailleurs il rapporte les paroles suivantes, empruntées à Leibniz :

« La foi est fondée sur des motifs de crédibilité, et » sur la grâce interne qui y détermine l'esprit immédia» tement ; »

Et il ajoute :

« Cette distinction théologique de Leibnitz est, au fond,

» notre distinction philosophique de la raison spontanée et de
» la raison réfléchie [1]. »

Pourrait-on parler plus clairement ? En quatre mots, il renverse tout l'ensemble de la révélation. Si *les motifs de crédibilité* et la *grâce interne*, d'où dérive *la foi*, ne sont que *la raison spontanée et la raison réfléchie*, il s'ensuit nécessairement que la révélation, l'inspiration, les miracles, les prophéties, la Bible, l'Incarnation, la Rédemption, l'Eglise, le culte, la grâce, et tout le système surnaturel, ne sont que des fables, ou, pour parler plus respectueusement, des symboles qui ne contiennent d'autre réalité que la raison et les autres facultés de l'homme avec leurs effets naturels. Les mots *au fond* ne signifient rien autre chose, et ils veulent dire que la *théologie* de Leibniz n'est qu'une simple forme de la *philosophie* que M. Cousin enseigne dans ses livres. Il n'est pas nécessaire de rechercher s'il veut faire correspondre la grâce à la raison spontanée, et les motifs de crédibilité à la raison réfléchie, comme cela me paraît plus conforme à sa doctrine, ou réciproquement ; de quelque manière qu'il faille entendre la chose, il suffit que la raison soit la seule grâce qui agisse sur notre esprit, la seule base des croyances religieuses. Et voici que dans un autre endroit il nous le dit aussi positivement, lorsque, parlant de la spontanéité qu'il appelle inspiration, il s'exprime en ces termes :

« Le caractère de l'inspiration est : 1° d'être primitive,
» antérieure à toute opération réfléchie ; 2° d'être accompa-
» gnée d'une foi vive, d'où résulte une autorité supérieure ;
» 3° l'inspiration est vivifiante, sanctifiante, et elle répand
» dans l'âme un sentiment d'amour pour l'auteur même de
» toute inspiration. Or l'auteur de toute inspiration, c'est
» sans doute immédiatement la raison humaine, mais la rai-
» son humaine rattachée à son principe, parlant pour ainsi

1 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 24, tom. II, pag. 429, note.

» dire au nom de ce principe ; c'est ce principe lui-même » faisant son apparition dans la raison de l'homme [1]. »

La raison spontanée produisant *la foi*, et une *foi vive*, *vivifiante*, *sanctifiante*, opère le triomphe de la grâce, qui est *l'amour de Dieu*. Tous ces dons et ces prodiges spirituels qui sont les effets de la Rédemption et que les Ecritures attribuent à l'action extraordinaire de l'esprit incréé, sont attribués par M. Cousin à la raison qui réside continuellement dans tous les hommes. Voilà donc comment *il faut entendre le christianisme* : si ce n'est pas le christianisme de Jésus-Christ, c'est certainement celui de M. Cousin.

1 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 4, tom. 1, pag. 144.

CHAPITRE VI.

DANS LES MATIÈRES MÊMES QUI TIENNENT A LA RELIGION, M. COUSIN SUBSTITUE A LA MÉTHODE CATHOLIQUE DE L'AUTORITÉ LA MÉTHODE HÉRÉTIQUE DE L'EXAMEN PRIVÉ ; IL INTRODUIT UNE MANIÈRE DE PHILOSOPHER INCOMPATIBLE AVEC L'AUTORITÉ DE L'ÉGLISE.

I. A mesure que j'avance dans ce travail, je m'aperçois que mes paroles et mes raisonnements peuvent paraître superflus. En effet, à quoi bon démontrer qu'une doctrine n'est point catholique, quand on l'a convaincue de panthéisme et de rationalisme? Cependant l'article de l'Eglise est d'une si haute importance, et le respect apparent que l'illustre auteur professe à son égard en plus d'un endroit, est si propre à faire illusion quand on perd de vue le reste de sa doctrine, qu'il ne sera pas inutile de connaître d'une manière expresse sa façon de penser sur ce point. Que le lecteur veuille bien me permettre encore l'examen de quelques textes, je tâcherai d'être court.

Dès qu'on a une fois admis que l'homme ne possède d'autre

révélation que celle de la raison; que les seules vérités qu'il puisse connaître et qu'il soit tenu de croire sont des dogmes rationnels; que toute religion, et conséquemment le christianisme, n'est que l'intuition naturelle et spontanée du vrai revêtu de formes poétiques; que la seule foi possible ne peut être que l'assentiment de l'intellect aux vérités connues par les seules forces de la raison, il est bien évident que l'autorité de l'Eglise ne peut plus avoir lieu, et que si elle existait encore, elle serait parfaitement inutile. Quel serait alors, en effet, l'objet de cette autorité? Seraient-ce les dogmes? mais la raison seule les fournit; c'est à la philosophie qu'il appartient de les admettre ou de les rejeter, et d'en déterminer la valeur réelle. Seraient-ce les symboles? mais les symboles ne sont que des images arbitraires par elles-mêmes, indifférentes, accidentelles, sans aucune valeur intrinsèque : pourquoi l'Eglise prescrirait-elle les uns à l'exclusion des autres? pour quelle raison me commanderait-elle de préférer les symboles chrétiens à ceux d'un autre culte? au reste, la philosophie n'a que faire des symboles; ils ne lui sont pas nécessaires. Allons plus loin : quand même on accorderait à la société ecclésiastique un pouvoir disciplinaire, comme celui que possèdent les membres d'une académie, un tel pouvoir ne serait certainement pas cette autorité essentielle et suprême que les catholiques lui reconnaissent. L'objet de cette autorité, serait-ce le culte? Mais si les hommes sont les créateurs du culte, comme le déclare expressément M. Cousin, quel droit peut avoir l'Eglise de le déterminer? Quel droit peut-elle avoir de me faire admettre les rites catholiques plutôt que ceux des Bracmanes et des Guèbres? De quel droit m'imposerait-elle un culte quelconque, si j'ai le privilége d'être philosophe? Seraient-ce le sacerdoce et la hiérarchie? Mais la hiérarchie et le sacerdoce ne se composent que du corps des pasteurs de la société catholique, et les pasteurs ne pourront probablement pas gouverner, si personne ne veut être gou-

verné. Sur qui donc pourra s'exercer le pouvoir des pasteurs, d'après les enseignements du rationalisme? Ce ne sera pas sur les philosophes, qui, parvenus à jouir du bienfait de la *pensée pure*, n'ont plus besoin ni de prêtres ni d'Eglise. Ce sera donc sur le peuple? Mais le peuple est appelé par les progrès de la civilisation à devenir, lui aussi, philosophe; les philosophes l'y invitent, comme nous l'avons vu, et lui tendent *doucement la main pour l'aider à s'élever et le faire monter à leur hauteur* [1]. L'autorité de l'Eglise sur le peuple est donc tout-à-fait précaire; l'ignorance et la simplicité du peuple en sont seules le fondement; ce n'est donc pas une autorité véritable. L'autorité que les catholiques reconnaissent à l'Eglise est basée sur le privilége de l'infaillibilité; or ce privilége, selon les rationalistes, se trouve dans la raison spontanée de chaque homme et non point dans les décrets réfléchis de l'Eglise, puisque l'Eglise, selon eux, ne diffère d'aucune autre société d'individus. Le peuple même, qui paraît croire à l'autorité de l'Eglise, ne croit en réalité qu'à sa propre raison, puisque l'homme débute par la foi dans la raison, et *qu'il n'y a point de foi hors d'elle* [2]. De plus, l'autorité infaillible de l'Eglise exclut le droit du libre examen, tandis que M. Cousin invite les hommes à examiner, et leur fait une obligation,

« Sous la réserve du plus profond respect pour les formes » religieuses, de ne rien comprendre, de ne rien admettre » qu'en tant que vrai en soi et sous la forme de l'idée [3]. »

Cette singulière protestation *de respect* suffirait-elle pour sauver l'autorité de l'Eglise, quand on prescrit à chacun de ses enfants de révoquer en doute cette autorité, en faisant seulement une légère exception en faveur de ceux qui seraient

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 2, pag. 60.
2 *Ibid.*, leçon 6, pag. 170, 171.
3 *Ibid.*, leçon 5, pag. 140.

assez stupides pour n'avoir ni la faculté ni le désir de procéder par cette voie?

II. Mais il y a plus. M. Cousin ne se borne pas à détruire entièrement l'autorité et l'infaillibilité de l'Eglise; il accorde cette autorité souveraine à la philosophie et aux philosophes, et transporte le privilége divin du sanctuaire dans l'école. Tous les catholiques avaient cru jusqu'aujourd'hui que l'Eglise avait le privilége de définir les dogmes de la foi, et qu'en tout ce qui regarde la foi, la philosophie devait se soumettre à l'autorité de l'Eglise. Mais voici que l'illustre auteur nous enseigne que c'est tout le contraire. Même dans les matières qui concernent la foi, la philosophie n'est point la servante de la religion, c'est la religion qui est la servante de la philosophie. Les seuls qui soient vraiment appelés à définir les dogmes, ce sont les philosophes, qui les dépouillent de leur enveloppe symbolique, en déclarent le vrai sens et les réduisent à l'état *d'idées pures*. Le Christ a confié le sacré dépôt, il a donné le privilége de lier et de délier, il a promis que l'enfer ne prévaudrait jamais; mais ce n'est pas aux successeurs de Pierre et des Apôtres, c'est aux philosophes. Et à quels philosophes? A ceux de son temps ou à ceux des siècles futurs? Est-ce aux sensualistes, aux panthéistes ou aux sceptiques? Ne serait-ce pas par hasard aux éclectiques de notre époque? En attendant que M. Cousin nous le dise, nous pouvons toujours tenir pour certain que, dans ce qui regarde l'essence de la foi, l'Eglise n'a rien à voir. Elle peut, si bon lui semble, s'occuper des formes, forger à son gré des symboles et des mythes; mais quand elle voudra en apprendre le véritable sens, qu'elle interroge les philosophes. *Si les prêtres veulent savoir ce qu'ils font* [1]; s'ils veulent, par exemple, connaître ce qu'il faut croire sur la Trinité et sur

1 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 24, tom. II, pag. 436.

l'Incarnation, qu'ils se gardent bien d'aller consulter les conciles et les pères de l'Eglise; mais qu'ils s'adressent aux philosophes et qu'ils aient la patience d'attendre la réponse. En vérité, ils n'ont pas peu disserté sur ces matières, et notre siècle est si plein de ces dissertateurs, que l'indécision ne saurait venir de l'absence, mais bien plutôt de la multiplicité des interprétations. Ainsi les prêtres sauront enfin ce qu'ils font, ils pourront nous enseigner une théologie en harmonie parfaite avec les *idées pures*, et ce sera en vérité une magnifique théologie !

Cette suprême autorité de la philosophie, à chaque pas l'illustre auteur la proclame et l'inculque :

« La philosophie est donc la lumière de toutes les lumières, » l'autorité des autorités [1]. »

N'allez pas vous imaginer que la philosophie soit l'autorité des autorités, parce qu'elle fournit les motifs qui nous font croire aux autres autorités ; elle est telle, parce que la raison ne peut admettre d'autorité, quelle qu'elle soit, sinon en tant que

« Elle s'en fait une idée, et l'accepte à ce titre, et alors » c'est elle-même qu'elle prend pour mesure, pour règle, » pour autorité dernière [2]. »

Ce qui signifie, dans le style de l'auteur, que les décisions de l'autorité ne peuvent jamais être admises en vertu de l'autorité elle-même, mais seulement en vertu de leur évidence intrinsèque.

« Après avoir ainsi proclamé la suprématie de la philoso- » phie, hâtons-nous d'ajouter qu'elle est essentiellement to- » lérante [3]. »

Voyez comme les rôles sont changés ! c'était à la religion à

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1, pag. 24.
2 *Ibid.*
3 *Ibid.*

être tolérante, quand elle était en possession de l'autorité suprême. Aujourd'hui que ce privilége a passé dans les mains de la philosophie, la philosophie se montre avec l'appareil et la majesté d'une reine; elle parle en souveraine et promet à sa nouvelle vassale une douce et tolérante condescendance.

« Le caractère éminent de l'inspiration, savoir l'imper-
» sonnalité, renferme le principe de l'autorité; et le carac-
» tère de la réflexion, la personnalité, renferme le principe
» de l'indépendance [1]. »

Voici que la raison devient le principe de l'autorité, et qu'en dehors de la raison et de son intuition évidente il n'y a point d'enseignement digne de foi. Remarquez en effet l'enchaînement des doctrines de l'illustre auteur : l'*inspiration* ou l'*impersonnalité* est la raison spontanée, c'est-à-dire, la religion ou la révélation dans le sens de notre philosophe; elle donne pour appui à ses enseignements leur évidence intrinsèque. Donc la seule autorité qui mérite notre adhésion, c'est l'évidence immédiate et directe de la vérité; donc on ne peut admettre la vérité d'une doctrine obscure en elle-même, si elle n'est fondée que sur une autorité extrinsèque, telle qu'est celle de l'Eglise. Cette autorité ne pourrait s'accorder avec le *principe de l'indépendance* qui naît de la réflexion : parce que la raison réfléchie ne serait plus libre si elle ne pouvait interpréter à sa façon la raison spontanée (c'est-à-dire, le principe d'autorité). Admettez une autorité enseignante qui ait le droit de fixer les décrets de la raison spontanée, et vous détruisez cette indépendance absolue que vous donnez à la philosophie.

« Le christianisme est une religion, ce n'est point une
» philosophie. Or ..... ou les lois de l'esprit humain devaient
» être suspendues, ou il fallait que sur la base même du
» christianisme s'élevât une philosophie qui, quel que fût le

1 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2, tom. 1, pag. 40, 41.

» fond de ses principes, eût une parfaite indépendance [1]. »

Cette parfaite indépendance doit s'étendre jusque sur les matières de religion, sans quoi elle ne serait point parfaite, et la philosophie qui en est le fruit ne serait pas *l'intelligence absolue*, *l'explication absolue de toutes choses* [2]. Aussi l'illustre auteur exalte-t-il la *philosophie indépendante* qui succéda dans le XVIe siècle à la philosophie scholastique, dans laquelle

« L'autorité vous imposait les principes et elle surveillait » les conséquences, sauf à vous à aller comme vous vouliez » du principe à la conséquence [3]. »

Ce n'est pas ici le lieu de rechercher si cette méthode est aussi peu philosophique que l'illustre auteur nous la représente.

« L'esprit nouveau au XVIe siècle..... c'était un esprit » d'indépendance; par conséquent il avait pour adversaire » l'esprit opposé, le principe de l'autorité : et entendez-» moi bien, je parle du principe de l'autorité, non dans les » matières de la foi et dans le domaine de la théologie, où » l'autorité a sa place légitime, mais dans le domaine de la » philosophie, où doit régner la libre réflexion. L'autorité et » la liberté, tels sont les deux véritables adversaires qui en-» trent en lutte au XVIe siècle [4]. »

Ces paroles séparées du reste de la doctrine seraient susceptibles d'une interprétation favorable; mais le *principe d'autorité* reconnu à la religion par M. Cousin n'est qu'apparent : quelles sont en effet, selon lui, les *matières de la foi?* quel est le *domaine de la théologie?* Seraient-ce peut-être les doctrines révélées? Non certes, ces doctrines sont communes à la philosophie; elles sont *du domaine de la philoso-*

1 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2, tom. I, pag. 50.
2 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1, pag. 24.
3 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2, tom. I, pag. 54.
4 *Ibid.*, pag. 54, 55.

phie où doit règner la libre réflexion. Donc le *domaine de la théologie*, celui qui lui appartient en propre et dont elle peut disposer à son gré, ce ne sont point les idées révélées, mais les symboles qui les revêtent, c'est-à-dire, leur forme. Voilà en substance ce que l'auteur appelle gravement les *matières de la foi*, le *domaine de la théologie;* voilà le champ dans lequel il permet à l'Eglise d'exercer le pouvoir que lui a donné le Christ. L'Eglise ne pourra dorénavant se mettre en peine des choses que l'on doit croire, mais seulement des paroles; ses définitions devront rouler sur des tropes et des figures; c'est à ce but que tendront les décisions des conciles et les décrets des souverains pontifes; ils auront une autorité poétique; à nos yeux, le système de l'auteur ne l'est pas moins.

III. M. Cousin montre partout une prédilection singulière pour la révolution intellectuelle commencée dans le XVIe siècle : il la regarde, et en cela il a raison, comme le principe de la philosophie moderne. Et bien qu'il ne le dise pas clairement, ce qui occupe la première place dans ses affections, c'est la prétendue réforme; ce n'est pas qu'il soit plus protestant que catholique; mais c'est que le protestantisme, comparé au catholicisme, lui paraît être un progrès, une de ces formes nouvelles qui doivent frayer la voie à la *dernière de toutes*, à cette forme objet de sa tendresse, de tous ses soupirs, la *pure philosophie*. Aussi n'aime-t-il pas la forme catholique, et chaque fois que l'occasion se présente de lui donner obliquement un coup de fouet, il le fait de bon cœur, sans toutefois manquer au *respect* qu'il lui porte. Lisez, par exemple, ce qu'il dit à propos du *Discours* de Bossuet *sur l'histoire universelle :*

« L'Eglise enseigne que ce monde a été fait pour l'homme;
» que l'homme est tout entier dans son rapport à Dieu,
» dans la religion; que la vraie religion est le christianisme:

» que par conséquent l'histoire de l'humanité n'est et ne
» peut pas être autre chose que l'histoire du christianisme,
» l'histoire de ses origines les plus lointaines, de ses prépa-
» rations les plus secrètes, de ses progrès, de son triomphe,
» de son développement. Voilà ce qu'enseigne l'Eglise : à
» ses yeux, tout se rapporte au christianisme. Les individus
» ne sont rien pour elle, comme individus; elle ne les aper-
» çoit qu'autant qu'ils ont ou servi ou contrarié le christia-
» nisme; c'est là précisément la vraie théorie des individus
» dans l'histoire. Elle enseigne encore, et elle ne peut pas
» ne pas enseigner, que les empires n'ont d'importance
» comme les individus que par leur rapport avec le service
» de Dieu, c'est-à-dire, avec le christianisme. En un mot,
» l'Eglise a son histoire de l'humanité que le dogme lui
» impose, histoire aussi inflexible que le christianisme lui-
» même, et qui est la seule histoire universelle orthodoxe
» qu'au XVIIe siècle un fidèle et un évêque pût proposer à
» des fidèles. De là, messieurs, la nécessité du plan de Bos-
» suet [1]. »

Le dessein historique de Bossuet, de l'Eglise, du christianisme, est-il exactement et intégralement contenu dans ces paroles de l'illustre auteur ? Je n'en crois rien ; mais ce n'est pas ici le lieu de faire cet examen. Il me suffit que M. Cousin voie en cela la manière de penser de l'Eglise, la théorie essentiellement liée au *dogme* chrétien, selon l'orthodoxie du XVIIe siècle. Or, après avoir dit si expressément que cette manière générale d'envisager l'histoire appartient à l'essence de l'enseignement orthodoxe, va-t-il l'approuver ? Non : au contraire, il la rejette même comme *exclusive*, et la croit inconciliable avec les progrès de la science moderne. Il ne s'agit point ici, je le répète, de savoir si M. Cousin a bien exposé l'histoire du genre humain au point de vue catholique;

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11, pag. 335, 336.

ce qu'il est important de remarquer, c'est le jugement qu'il porte sur ce qu'il croit être la doctrine catholique. Or peut-on donner tort à l'Eglise d'une manière plus évidente, et mettre plus ouvertement ses dogmes anciens en contradiction avec la science moderne ?

IV. L'auteur, en parlant du clergé protestant d'Allemagne, l'appelle

« Un clergé réformé une fois pour toutes, en identité par-
» faite avec les populations par les doctrines et par les mœurs,
» et jouissant d'une autorité et d'une vénération sans bor-
» nes [1]. »

A Dieu ne plaise que je veuille atténuer ce qu'il y a de vrai dans cet éloge ! J'aime au contraire à l'avouer : il y a parmi les ministres protestants plusieurs hommes qui brillent par leurs vertus morales et civiles ; des hommes dont l'Eglise s'honorerait si elle pouvait les presser sur son sein et les compter parmi ses enfants. Mais en louant les pasteurs des sectes hérétiques, on peut déplorer leurs erreurs ; on ne peut, on ne doit pas même faire l'un sans l'autre, autrement l'amour pour le prochain, la justice qu'on lui rendrait, tournerait au détriment de la vérité. La mode a consacré de nos jours une manière molle et imprudente de louer les hommes et de leur applaudir, qui tend à donner comme entièrement indifférentes les croyances religieuses, et à supprimer la distinction essentielle qui sépare le vrai du faux. Cela s'appelle tolérance, courtoisie, et c'est au fond une faiblesse inexcusable qui accuse un cœur amolli et un esprit léger. Ils ne s'aperçoivent pas, ces hommes polis, que pour montrer trop de courtoisie envers leurs semblables, ils font injure à la religion. Qu'on loue, je le répète, qu'on loue hautement et chaleureusement la vertu, qu'on loue le bien partout où il se trouve, mais

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 13, pag 427.

qu'on se garde de les confondre avec l'erreur qui parfois les accompagne ; qu'on ne sépare point les égards, la condescendance et la politesse de cette noble et franche sévérité qui convient si bien au chrétien et au philosophe. Que les esprits abjurent surtout cette funeste préoccupation, qui leur fait croire que réprouver l'erreur c'est manquer de respect à celui qui la professe ; qu'on foule aux pieds ce respect humain qui, dans les petites choses comme dans les plus grandes, doit se taire en présence de la vérité et des saintes obligations qui en découlent. Revenons à M. Cousin. Quand il loue la liberté des cultes établie par le code français parce qu'elle « permet » de choisir dans les différentes communions de la même » église », n'apporte-t-il pas une mauvaise raison pour justifier une tolérance raisonnable? Les divisions religieuses dans la grande famille humaine sont bien déplorables. Quand elles surviennent dans une même nation, une liberté modérée des cultes peut être convenable, parfois même nécessaire, soit pour éviter de plus grands maux, soit parce que nul homme n'a le droit sur la terre de faire violence à la conscience de ses frères ; mais louer cette liberté parce qu'elle *permet de choisir entre les différents cultes*, c'est-à-dire, entre l'erreur et la vérité, c'est un singulier éloge, hors toutefois le cas où celui qui le donne est indifférent en matière de religion. Ces observations paraîtront peut-être un peu minutieuses ; mais je les crois utiles, parce que les minuties, ou, pour ainsi parler, les demi-mots épars dans un livre aident quelquefois beaucoup mieux que les longues tirades, à faire connaître le caractère d'un auteur. Du reste, je n'ai fait que glisser sur ces passages ; il serait trop long et trop ennuyeux de suivre longtemps ce genre de critique. Qu'on me permette seulement d'indiquer encore quelques jugements historiques de l'illustre auteur.

La prédilection de M. Cousin pour les hérétiques se trahit toutes les fois qu'il les rencontre sur son passage. Le doute,

l'innovation, l'insurrection contre l'autorité légitime est à ses yeux un titre à la louange : il se borne à souhaiter que dans les révoltes on garde une certaine modération : si l'on en a outrepassé les bornes, il excuse en faveur du courage l'audace et les excès.

« Il ne faut pas oublier, dit-il, que ce n'est pas la parfaite » sagesse qui entreprend et achève les révolutions, même les » plus utiles [1]. »

A propos de Roscelin, le père des nominaux, il parle du trithéisme qu'il enseigna, de sa condamnation par le concile de Soissons, de son obstination à ne vouloir point se rétracter ; puis vient l'éloge d'une *constance qui ne s'est jamais démentie,* et, pour cette raison, il se plaît à lui rendre un *juste et tardif hommage* [2].

Parmi les divers écrits d'Abélard, il en vante un dans lequel cet auteur, au moyen *d'antinomies théologiques, condamnait l'esprit à un doute salutaire ;* et il trouve excellent le dessein qu'il avait d'introduire un *doute provisoire*, parce que

« Abélard se réservait de lever ensuite les contradictions » qu'il avait d'abord amassées, et de reconduire à la foi et à » l'orthodoxie chrétiennes à travers le doute, et par la puis- » sance même de la dialectique [3]. »

L'illustre éditeur de Descartes et d'Abélard (qu'il appelle *le Descartes du* XII[e] *siècle*) se complaît dans cette analogie et dans les autres points de ressemblance qui existent entre ses deux auteurs de prédilection ; à son avis ce sont *incontestablement les deux plus grands philosophes qu'ait produits la France, l'un au moyen-âge, l'autre dans les temps modernes*.

1 *Ouvrages inédits d'Abélard publiés par V. Cousin*. Paris, 1836, introd., pag. C.

2 *Ibid.*, pag. XCIV, C.

3 *Ibid.*, pag. CLXXXIX.

(Et il met de côté Malebranche : oh ! quel jugement[1] !) La seule chose qu'il semble ne point approuver dans la célèbre scholastique, c'est de n'avoir pas poussé le doute assez loin :

« On voit, observe-t-il, qu'il redoute de passer pour un té» méraire, et de paraître trop donner à la raison : aussi va» t-il jusqu'à recommander de porter dans l'interprétation » sacrée l'esprit d'humilité et cette charité *qui croit tout,* » *espère tout, supporte tout et ne soupçonne pas aisément les* » *défauts de ceux qu'elle aime*. Il faut avouer que, sous cet » appareil de précautions et de citations, la pensée d'Abé» lard fléchit au milieu de ce prologue, et le style avec la » pensée ; mais l'un et l'autre se relèvent à la fin, quand » Abélard arrive au but du *Sic et non*. Là il proclame hau» tement que la vraie clef de la sagesse est le doute[2]. »

Voilà le grand mérite d'Abélard, mérite bien supérieur à cet *esprit d'humilité et de charité chrétienne* qui n'est pas du goût de l'illustre auteur dans les matières philosophiques.

Saint Bernard eut au contraire le tort de croire que la foi, et non le doute, était la clef de la sagesse. Aussi l'illustre auteur nous apprend que

« Il représente l'esprit conservateur et l'orthodoxie chré» tienne..... dans ses ombrages et dans ses limites parfois » trop étroites[3]. »

Quels sont ces *ombrages*, quelles sont ces *limites étroites de l'orthodoxie* qui furent nuisibles au génie de saint Bernard ? M. Cousin ne les spécifie point ; mais c'est vraisemblablement à ce défaut qu'il attribue les démêlés du saint doc-

1 Tennemann, traduit par M. Cousin, est plus juste envers Malebranche ; il l'appelle « génie profond et incontestablement le plus grand métaphysicien que la France ait produit. » *Manuel de l'hist. de la phil.*, Louvain, 1830, tom. II, pag. 91, 92. Voyez la note 72 du tom. I.

2 *Ouvrag. inédits d'Abélard publiés par V. Cousin*. Introd., pag. CXCIII.

3 *Ibid.*, pag. CXCIX, CC.

teur avec Abélard ; or Abélard n'eut d'autre tort que celui d'avoir composé quelques ouvrages, où l'on trouve *l'esprit caché du nominalisme y minant les bases du christianisme* [1], et d'avoir eu sur les mystères de la foi les mêmes sentiments que Sabellius, Arius, Pélage et Nestorius.

« On peut le dire aujourd'hui, si Roscelin était trithéiste,
» Abélard était sabellien. »

C'était, comme on le voit, une bagatelle [2].

V. Notre auteur répute légitimes les opinions et les tendances qui enfantèrent le protestantisme ; à ses yeux, la funeste dissidence du XVIe siècle, loin d'être une déviation et un faux pas de la civilisation, est le principal évènement qui ait contribué à l'accélérer et à en accroître les progrès. Il est en vérité bien difficile de s'en faire une autre idée, quand on admet le fatalisme historique qui confond le droit et la raison avec l'heureux succès d'une entreprise.

« Fils légitime du christianisme, l'esprit nouveau a fait
» son apparition dans le monde vers le XVIe siècle : son but
» final est de substituer au moyen-âge une société nouvelle ;
» donc, ses premiers efforts devaient se diriger contre la
» puissance qui domina le moyen-âge : de là, la nécessité
» que la première révolution moderne fût une révolution

1 *Ouvrages inédits d'Abélard publiés par V. Cousin*, pag. CXCVII.

2 Quelques pages plus haut, M. Cousin avait dit que : « Abélard est en » théologie ce qu'il est en philosophie, ni tout-à-fait orthodoxe, ni tout- » à-fait hérétique, mais beaucoup plus près de l'hérésie que de l'ortho- » doxie. » (*Ibid.*, pag. CLXXXIV.) Mais comment peut-on être tout à la fois sabellien et demi-catholique ? Serait-ce que les sabelliens ne seraient pas tout-à-fait hérétiques ? Comment encore peut-on être orthodoxe en partie et en partie hétérodoxe ? En quoi consiste ce milieu ? Quel est ce thermomètre théologique qui divise en degrés l'hérésie et le catholicisme ? Il nous semble que l'illustre auteur veut plutôt exciter que satisfaire la curiosité de ses lecteurs.

» religieuse. Sans doute cette révolution a eu ses antécé-
» dents et ses préparations, comme tous les grands évène-
» ments, d'abord dans la tentative d'une réforme légale au
» concile de Bâle, puis dans l'affaire des hussites; mais
» c'est le xvi[e] siècle, c'est l'Allemagne, c'est Luther, qui
» l'ont véritablement produite, et qui lui ont donné leur
» nom [1]. »

Remarquez que la tentative de réforme faite à Bâle ne fut que *légale*, tandis que l'heureux succès de Luther, préparé par les hussites, est devenu un *fils légitime du christianisme*. Le protestantisme a été légitime parce qu'il a réussi; il a réussi parce qu'il était nécessaire, parce qu'il y avait alors *nécessité d'une révolution religieuse*. Je n'examine point ici jusqu'à quel point il est possible, en demeurant dans les principes catholiques, d'appeler légale la réforme tentée dans le synode de Bâle; mais je ferai une remarque sur le fatalisme historique de l'auteur. Peut-on imaginer quelque chose de plus immoral, de plus injuste, de plus éloigné d'une bonne philosophie, que de faire ainsi dépendre du succès des évènements leur justice et leur bonté morale? N'est-ce pas là renverser les fondements de la morale et se jouer de la vertu? Vous réprouvez avec raison ces moralistes qui légitiment les moyens, quels qu'ils soient, en vue de la fin; et puis vous allez légitimer vous-même les moyens et la fin, quelque détestables qu'ils soient, en faveur d'un résultat heureux? Ce qu'il y a d'intime, de beau, de grand, d'absolu, d'éternel dans l'acte moral, vous le faites dépendre de l'élément contingent et extrinsèque qui l'accompagne, de cette trace fugitive qu'il laisse sur la terre? Mais, direz-vous, il n'y aurait plus de providence, si tout ce qui arrive n'était pas bien? Je le crois aussi, pourvu qu'on l'entende comme il faut : mais pensez-vous que le bien suprême auquel vise la providence

1 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2, tome 1, pag. 7.

consiste dans les faits extérieurs, que la fin vers laquelle la sagesse divine dirige l'univers soit restreinte dans les étroites limites des temps? pensez-vous qu'elle consiste dans ces faits accidentels qui, pour grands qu'ils paraissent et pour célèbres qu'ils soient, n'en sont pas moins un pur néant, soumis qu'ils sont à une continuelle vicissitude et s'évanouissant après un instant? Non certes, il n'en est pas ainsi. La seule fin digne de Dieu, dans la direction des actions humaines, c'est l'ordre moral qui tient à l'absolu, c'est l'actualisation du nécessaire dans le contingent, c'est la réalisation extérieure de l'image de l'harmonie idéale et éternelle, exécutée avec le concours des esprits créés. La vertu libre des créatures, voilà le seul objet digne d'elle-même, que puisse se proposer hors d'elle la sagesse du Créateur, parce que l'acte vertueux est le seul fait qui ne passe point, et qui participe au privilége de l'éternité. La permission même du mal est disposée pour servir à cette fin sublime du libre développement des esprits; par elle s'exerce l'incomparable faculté qu'a l'homme de pouvoir en quelque sorte se diviniser et se rendre semblable à son auteur. Voilà ce qu'il y a d'important dans l'histoire du monde; voilà la seule grandeur qui ne soit point une misère : tout le reste n'est rien, rien devant Dieu, rien même devant les hommes, parce que tout ce qui passe n'a point de valeur pour des esprits immortels. Ne faites point de cas des efforts que ne couronne point le succès, que verrez-vous? L'ensemble des phénomènes du monde, l'univers entier détaché de l'ordre moral, ne sera plus qu'un fruit avorté, une machine immense, admirable il est vrai, mais sans ordre et faite pour périr. Si la nature venait soudain à disparaître et qu'un silence profond s'établît dans toute l'immensité de l'espace, de quel prix seraient alors les vicissitudes, les évènements célèbres et toutes les merveilles des siècles passés? Qu'importent à l'homme lui-même, qui aspire à une immortelle destinée, les biens et les maux de cette vie éphémère? Donc

le vrai succès, le seul qui ait du prix aux yeux de Dieu et des hommes, c'est celui de la vertu, fruit déposé dans l'âme de quiconque la pratique et indépendant des accidents extérieurs. La vertu ne peut perdre de sa valeur, elle est par elle-même tout ce qu'elle est. Et, s'il était juste, comme le pense l'illustre auteur, que l'homme le plus vertueux que ne seconde pas la fortune, *l'homme incomplet qui a manqué sa destinée*, comme il l'appelle, fût privé de tout honneur pendant sa vie et tombât dans l'oubli après sa mort, il semble, à tout prendre, qu'on pourrait facilement se consoler de cette singulière justice; car la gloire de ce monde et le souvenir des hommes ont fort peu de valeur et ne méritent certainement pas qu'on les acquière au prix de bien grandes sueurs. L'oubli de ses semblables cause très-peu de douleur au sage, quand son nom, écrit dans le livre de vie, est réservé à cette gloire qui n'aura pas de fin. Dans l'ordre même des choses de la terre, ne voit-on pas bien souvent le succès réel et permanent traînant à sa suite les malheurs, les amertumes, et privé de cet éclat momentané qui fascine les yeux du vulgaire? Les victoires durables sont presque toujours précédées de défaites passagères, et le règne des martyrs est plus stable et plus long que celui des triomphateurs.

VI. M. Cousin déclare ailleurs en termes plus formels encore ce qu'il pense des grandes hérésies du XVIe siècle :

« Deux hommes commencèrent cette révolution, deux Al-
» lemands, deux hommes du nord, dont l'un protesta avec
» une éloquence passionnée contre le despotisme religieux,
» et l'autre appuya cette protestation de son épée : je veux
» parler de Luther et de Gustave-Adolphe. Les discours de
» Luther minèrent le catholicisme; l'épée de Gustave abattit
» la maison d'Autriche et émancipa l'Allemagne. Mais, je
» dois le dire, ces deux grands hommes, en détruisant une
» forme qui ne convenait plus à l'esprit général, ne la rem-

» placèrent par aucune forme nouvelle, ferme et durable[1]. »

Le *despotisme religieux* attaqué par Luther, c'est l'autorité du souverain pontife essentielle au catholicisme. L'auteur le dit lui-même en ajoutant :

« Quand Luther eut détruit l'influence de Rome dans une » grande partie de l'Allemagne, les esprits, une fois sortis » de la vieille autorité, n'en surent plus reconnaître au- » cune[2]. »

Il distingue dans l'œuvre de Luther la destruction de l'ancien ordre de choses et l'établissement d'un nouveau. Or quel fut le tort de l'hérésiarque? Serait-ce de s'être révolté contre l'autorité catholique? Non : cette révolte, au contraire, fut un bien, parce que la forme catholique était usée, gâtée par la vieillesse, dégénérée, despotique, et ne *convenait plus à l'esprit général*. M. Cousin aime beaucoup les variations de formes religieuses, parce qu'elles ouvrent la voie à la dernière de toutes, la pure philosophie. Sur ce point, sa doctrine est celle de Benjamin Constant; une seule différence les distingue : le célèbre publiciste admet ou paraît admettre l'origine surnaturelle des formes hébraïque et chrétienne, tandis que l'illustre philosophe, plus sévère dans sa logique, place tous les cultes dans la même catégorie, celle de la raison naturelle. Le tort de Luther ne fut donc pas de s'être fait hérétique, mais de n'avoir pas su fonder une hérésie douée de stabilité. S'il avait su créer une *forme nouvelle, ferme et durable*, et faire reconnaître à ses disciples et aux imitateurs de sa rébellion, une *autorité nouvelle*, il ne mériterait que des éloges pour avoir secoué le joug de la *vieille autorité, détruit en Allemagne l'influence de Rome, et fait disparaître une forme qui ne convenait plus à l'esprit général*. Cette profession de foi vous paraît-elle bien convenable sur les lèvres d'un catho-

1 Kant et sa philosophie, *Revue des Deux-Mondes*, tom. XXI, pag. 387.
2 *Ibid.*, pag. 387, 388.

lique? Ne croiriez-vous pas au contraire qu'elle est sortie de la bouche d'un méthodiste, d'un membre de l'église russe ou anglicane? Les paroles qui l'accompagnent et la manière dont l'illustre auteur sait allier la louange au blâme, me paraissent très-curieuses et fort plaisantes. *Luther fut un grand homme en détruisant l'ancienne autorité, mais il ne sut point en créer une nouvelle.* Pensez-vous donc qu'on puisse créer une nouvelle autorité en ce genre, comme on peut fabriquer un temple nouveau, comme s'il n'était pas essentiel à l'autorité religieuse de n'être point une œuvre de l'homme, et d'être indépendante du caprice des volontés humaines? Pensez-vous qu'on puisse élever une autorité nouvelle, au moment même où l'on anéantit tout principe d'autorité en détruisant l'autorité ancienne et légitime? Avec quelles armes Luther a-t-il combattu l'Eglise? N'est-ce pas avec l'examen privé et l'interprétation individuelle? Ce sont les seuls instruments que puisse employer un hérésiarque pour atteindre son but. Or l'indépendance de la pensée et du sens individuel est un principe diamétralement opposé au principe d'autorité : il ne peut sous aucun rapport se concilier avec une autorité enseignante. Ainsi, dire comme M. Cousin : *Luther aurait dû créer une autorité nouvelle*, c'est dire : *Luther aurait dû conserver ce qu'il détruisait*, *élever et abattre en même temps.* Autant vaudrait dire : *Les Français de 1793 auraient fait une excellente chose en introduisant l'anarchie dans leur pays, s'ils avaient eu la sage pensée de joindre à l'anarchie un gouvernement régulier et légitime.* Le principe fondamental du protestantisme est en effet une vraie et parfaite anarchie intellectuelle et religieuse, puisqu'il établit chaque individu seul juge, seul arbitre de ses croyances, et exclut toute autorité régulatrice. Ou bien voudriez-vous dire que Luther se méprit en fondant sa secte sur ce principe ruineux? Mais il ne pouvait faire autrement : c'est le principe nécessaire de toute hérésie, et la nature d'une institution ne peut être contra-

dictoire au principe qui lui a donné naissance. Né de la révolte d'un homme contre l'Eglise, le protestantisme ne pouvait s'établir qu'en donnant à chaque individu une indépendance absolue dans les choses de la religion. Luther et les autres chefs de la réforme s'aperçurent bientôt des fruits de mort que produisaient leurs innovations : ils cherchèrent à y porter remède en établissant un simulacre d'autorité; mais leurs efforts furent inutiles, parce que la volonté de l'homme est impuissante contre la nature des choses et les résultats logiques des temps. Si M. Cousin avait fait cette remarque, il n'aurait point dit que le catholicisme était *une forme qui ne convenait plus à l'esprit général du* XVIe *siècle*. La religion catholique convient à tous les temps, parce qu'elle seule correspond aux besoins essentiels de l'humanité; elle est immuable, parce qu'elle est vraie; elle est forte et féconde, parce qu'elle est indépendante de l'homme et revêtue d'une véritable autorité ; elle est perpétuelle et l'avenir lui appartient, parce que, aussi ancienne que l'homme, elle remonte par la voie d'une tradition certaine et non interrompue jusqu'au berceau même de l'humanité.

CONCLUSION.

—

M. Cousin a depuis peu mis au jour une courte notice sur la vie d'un illustre Italien, Santorre de Santa-Rosa. Il termine son récit par ces nobles et éloquentes paroles :

« Encore quelques jours peut-être, la voix, la seule voix
» qui disait son nom parmi les hommes et le sauvait de l'ou-
» bli, sera muette, et Santa-Rosa sera mort une seconde et
» dernière fois. Mais qu'importe la gloire, et ce bruit misé-
» rable que l'on fait en ce monde, si quelque chose de lui
» subsiste dans un monde meilleur, si l'âme que nous avons
» aimée respire encore avec ses sentiments, ses pensées su-
» blimes, sous l'œil de celui qui la créa? Que m'importe à
» moi-même ma douleur dans cet instant fugitif, si bientôt
» je dois le revoir pour ne m'en séparer jamais? O espérance
» divine qui me fait battre le cœur au milieu des incertitudes
» de l'entendement! O problème redoutable que nous avons
» si souvent agité ensemble! O abîme couvert de tant de
» nuages mêlés d'un peu de lumière! Après tout, mon cher
» ami, il est une vérité plus éclatante à mes yeux que toutes
» les lumières, plus certaine que les mathématiques, c'est
» l'existence de la divine Providence. Oui, il y a un Dieu,
» un Dieu qui est une véritable intelligence, qui, par consé-
» quent, a conscience de lui-même, qui a tout fait et tout or-
» donné avec poids et mesure, dont les œuvres sont excel-

» lentes, dont les fins sont adorables, alors même qu'elles » sont voilées à nos faibles yeux. Ce monde a un auteur par- » fait, parfaitement sage et bon. L'homme n'est point un or- » phelin : il a un père dans le ciel. Que fera ce père de son en- » fant quand celui-ci lui reviendra? Rien que de bon. Quoi » qu'il arrive, tout sera bien. Tout ce qu'il a fait est bien fait; » tout ce qu'il fera, je l'accepte d'avance, je le bénis. Oui, » telle est mon inébranlable foi, et cette foi est mon appui, » mon asile, ma consolation, ma douceur dans ce moment » formidable [1]. »

J'ai voulu rappeler ces sentiments exprimés avec une simple et affectueuse éloquence, parce qu'ils me paraissent indiquer dans l'illustre auteur un commencement de retour à la vérité, retour que donnent droit d'attendre son talent et sa célébrité. Le Dieu bon et intelligent dont il parle ici, le Dieu qui a conscience de lui-même, et qui dirige vers une fin parfaitement sage l'ensemble de cet immense univers, n'est point le Dieu des panthéistes. Les panthéistes n'admettent et ne peuvent admettre ni bonté, ni sagesse, ni paternité divine, ni providence. Le dogme de la providence largement et profondément compris renferme toute la religion, parce que si le christianisme n'était point vrai, si les prérogatives qui le distinguent n'étaient point une marque infaillible de sa divinité, il n'y aurait plus pour l'homme aucun moyen de discerner le vrai du faux, il serait en proie à une inévitable et perpétuelle illusion. De même que l'harmonie du monde démontre l'existence d'une sagesse ordonnatrice, ainsi l'excellence intrinsèque du christianisme, ses caractères historiques et extrinsèques prouvent qu'il est l'œuvre immédiate de cette même sagesse. Les cultes faux et superstitieux sont des œuvres imparfaites qui accusent la faiblesse de l'art humain : l'Evangile, comme la nature, atteste et montre le doigt de Dieu. Le Seigneur est bon et misé-

1 *Revue des Deux-Mondes*, tom. XXI, pag. 687, 688.

ricordieux ; il presse contre son cœur avec la tendresse d'un père les enfants qui reviennent se jeter dans son sein. Quel homme pourrait en douter, s'il est chrétien, puisqu'un chrétien ne saurait ignorer qu'afin d'établir cette foi consolante, Dieu lui-même est descendu parmi les hommes et s'est fait un de leurs frères ? Mais Dieu est juste aussi, et sa justice, attribut essentiel de sa nature, n'est pas moindre que sa miséricorde et que sa bonté. Dieu est père, mais il est juge : il reçoit l'enfant prodigue qui implore son pardon, il accueille la brebis égarée qui ne fuit point la main compatissante qui la cherche pour la reporter au bercail ; mais il veut aussi que le repentir soit fervent et efficace, il veut que le retour soit volontaire, parfait et plein de sincérité. Otez ces conditions, il répugne que Dieu puisse donner le souverain bonheur aux créatures spirituelles, parce que le bien suprême, c'est l'amour, et que l'amour doit être libre. Dieu ne condamne l'homme qu'autant que l'homme se rend lui-même le premier auteur de son infortune. Mais quand l'homme s'obstine à rejeter les tendres invitations de son créateur ; quand il ferme les yeux à la lumière du vrai, son cœur à l'amour du bien, et qu'il persiste volontairement et jusqu'à la mort dans son aveuglement et sa misère, Dieu l'abandonne à sa propre destinée : en agir autrement, ce serait bouleverser l'ordre moral du monde. Cet ordre exige que le salut d'une âme soit subordonné à la condition de ses épreuves, et que la conquête du royaume des cieux soit le prix dès forts, parce que c'est à vaincre ses ennemis, à triompher des obstacles que consistent l'excellence incomparable de la vertu, et ce caractère divin qui brille dans ses œuvres. Sans doute, tout est bien par rapport à Dieu et à l'ordre universel ; mais tout peut être ou bien ou mal pour l'homme, lequel jouit du grand et singulier privilége de pouvoir être la cause, ou de son éternelle félicité, ou de son malheur éternel. Nier cette vérité, c'est enlever à la vertu sa valeur intrinsèque, c'est détruire le christianisme ;

c'est rendre inutile la rédemption. Comment en effet le salut de l'homme aurait-il coûté le sang d'un Dieu, si la sentence suprême n'était point irrévocable, si le prix de notre âme n'était point un prix infini?

Les dispositions pleines de candeur, de confiance et de résignation qui animent les pages que vient de publier M. Cousin, nous font croire qu'il n'est pas trop éloigné de ces sentiments ; elles nous inspirent une douce espérance que nous sommes heureux de pouvoir exprimer en terminant ces *Considérations* (4).

NOTES.

NOTES.

NOTE 1, P. 166.

Nous allons mettre ici, sous les yeux du lecteur, divers passages extraits de l'*Histoire de la philosophie en France au* XIX*e* *siècle*. Nous les rangerons sous différents titres, afin de faire mieux saisir l'accord qui existe entre la doctrine de M. Cousin et celle de son disciple. Ces textes seront plus que suffisants pour justifier le jugement que M. Gioberti a porté sur M. Damiron.

I. *Caractère rationnel de la révélation.*

« Mais d'abord y a-t-il eu révélation?

» A voir comment l'esprit procède, toutes les fois que, sur- » pris par la manifestation prompte et facile d'une vérité, il » se laisse faire son idée, et se livre dans toute la simplicité de » sa conscience à l'impression de l'objet qui s'offre à lui, on » peut concevoir comment, à l'origine du monde, dans cette pri- » mitive nouveauté des choses qui prêtait tant à voir, les intel- » ligences vives et neuves, soudain frappées d'évidence, se » trouvèrent éclairées comme par miracle, et se sentirent une » science dont elles n'avaient pas le secret. Elles étaient, comme » il nous arrive encore quelquefois d'être nous-mêmes, lorsque

» nous nous trouvons en état de simple perception. Vienne
» soudain une vérité nouvelle qui, grande, simple, vive, à l'in-
» stant dévoilée, nous jette d'abord en admiration, aussitôt, in-
» telligents comme par magie, nous la saisissons, nous la sen-
» tons merveilleusement; nous redevenons en sa présence
» simples d'esprit, inspirés et poètes; nos idées tiennent de
» l'enchantement; elles sont une véritable révélation : en effet,
» qui nous les donne, quelle puissance les suscite en notre âme
» et à notre insu, qui nous les fait, si ce n'est Dieu, le Dieu de
» vérité et de lumière, le principe et la cause de *l'intelligibilité*
» de l'univers (qu'on nous passe l'expression), qui, prêtant aux
» êtres et à leurs rapports une singulière propriété de s'expliquer
» et de se montrer, est le maître invisible qui nous fait la leçon
» avec mystère, et nous instruit sans qu'il y paraisse? Il en est
» surtout ainsi quand, aux prises avec les évènements, nous
» éprouvons quelque grande et prompte nécessité d'être éclai-
» rés subitement : par exemple, n'est-il pas vraisemblable que,
» dans l'effervescence de notre révolution, au milieu des pé-
» rils imminents de la liberté et de la patrie, le génie de quelque
» homme politique ou militaire, à défaut de réflexions que le
» temps ne permettait pas, ait eu ses révélations, ses vues sou-
» daines, et nous ait valu plus d'un droit, plus d'une victoire,
» grâce à l'inspiration de la tribune ou du champ de bataille?
» A toutes les époques critiques des sociétés, il en a été de
» même; à toutes il s'est fait de ces grands mouvements d'idées
» dont rien ne rend raison, si ce n'est la force des choses, ou,
» pour mieux dire, la puissance de la vérité, qui se découvre
» d'elle-même, et tombe vive et nue dans les intelligences
» qu'elle éclaire. A ce compte, il est peu de siècles qui n'aient
» eu leur révélation : car les temps ne vont pas sans ces chan-
» gements extraordinaires et ces fatalités inattendues qui illu-
» minent l'âme humaine, et lui donnent de merveilleuses intui-
» tions. L'histoire l'atteste en mille endroits : mais c'est parti-
» culièrement au premier âge du monde qu'a dû se déployer
» plus naïve et plus pleine cette faculté de simple vue, cette in-
» telligence d'un seul jet, dont l'homme dans sa nudité native

» avait un si pressant besoin. Il a dû y avoir pour lui un coup » de lumière et comme un *fiat lux* de la pensée, qui lui donnât tout d'abord une sorte de science intuitive, capable de » suppléer l'expérience par l'instinct, et la raison par le senti» ment. Autrement la société, sans idées, sans ces idées vitales » qui étaient nécessaires à sa conservation et à son bon état, » n'eût pu que se dépraver et périr. Née d'hier, ignorant tout, » sans tradition ni sagesse acquise, que fût-elle devenue dans » son dénûment, si elle eût été forcée de se composer elle-même » un système de philosophie approprié à l'urgence de sa situa» tion? La première loi de son existence était d'avoir immédia» tement des principes positifs d'action; il était de la sagesse » divine de les lui donner en la constituant, de les lui donner » par grâce prompte et spéciale. C'est pourquoi le rôle de ré» vélateur a dû succéder pour Dieu à celui de créateur; il a » produit, et puis il a instruit. *Non qu'à cet effet il ait pris vi» sage et corps, et ait affecté telle ou telle forme : tout ce qui » s'est dit de semblable sur cette matière est, à notre sens, figure » sainte et poésie; il n'a point eu voix et langage, il n'a enseigné » que sous voile, et n'a révélé que par symbole : c'est comme père » des lumières, comme auteur de tout ce qui* est et paraît, *que, se » manifestant par toutes les puissances de la nature et tous les » phénomènes de l'univers, il s'est fait sentir aux âmes et les a » inspirées : ainsi s'est passée la révélation, ainsi du moins l'en» tendons-nous* [1]. »

« Maintenant il faut savoir quel est le caractère des idées ve» nues par révélation..... Ce ne sont pas (ces idées) des con» naissances, quoiqu'elles aient de la vérité au fond : c'est plu» tôt de la poésie; elles en ont tout le caractère [2]. »

« Les écrivains dont nous parlons (de l'école théologique) » n'ont pas sans doute entendu exactement comme nous l'en» tendons le fait qui vient d'être expliqué..... Ils l'ont regardée

1 *Essai sur l'hist. de la phil. en France au* XIX[e] *siècle* par Ph. Damiron, tom. II, pag. 217, 218 et suiv., 3e édit.

2 *Ibid.*, pag. 219, 220.

» (la révélation) comme un évènement sur la nature duquel il » n'y avait à suivre que la foi commune et la lettre vulgaire : » ainsi, ils ont personnifié cet enseignement des anciens jours, » dont il est impossible de ne pas reconnaître la merveilleuse » intervention à l'origine de la société; ils l'ont placé sous des » traits, un extérieur et un *habitus* analogues à ceux du maître » humain; ils l'ont fait venir à l'homme par voie humaine, par » une parole et une action humaines, au lieu de le voir dans » l'ordre des choses, dans la manifestation de cet ordre, dans » l'impression merveilleuse et vraiment divine qu'il a dû pro- » duire aux premiers jours sur des intelligences neuves et » naïves. Ils ont admis qu'il n'était venu que par une expression » de la nature, celle du son et de la voix; tandis qu'il a dû être » communiqué par toute expression, par tous signes capables » de faire naître une idée dans l'âme. »

Cette manière d'envisager la révélation pouvait paraître assez excentrique; aussi M. Damiron, qui ne manque pas de tact, ajoute aussitôt après :

« Il y a moins de grandeur, nous le pensons, moins de vérité, » moins de sainteté, moins d'intelligence de la religion dans » l'opinion qui borne ainsi l'action sensible de la Providence » pour l'instruction de ses créatures, que dans celle qui la sup- » pose bien plus vaste et bien plus variée; qui conçoit toute la » nature comme mise à l'œuvre pour manifester la vérité dont » elle est pleine, loin de croire qu'elle n'y est employée qu'a- » vec épargne et pauvreté de moyens. Il vaut mieux se repré- » senter cette lumière primitive comme perçant à la fois à tra- » vers toutes les faces du monde, que de la resserrer sur une » seule. Que le symbole soit partout, et non pas seulement dans » une chose; il n'y a à cela que *sentiment plus religieux, plus* » *relevé, plus satisfaisant* de la Divinité; outre qu'alors la révéla- » tion cesse d'être une chose de pure foi, entre et prend place » dans la science, y est admise parce qu'elle y est expliquée. » Voilà pourquoi, avec le respect profond, la réserve et les » égards que mérite un tel sujet, mais en même temps avec la » franchise qu'inspire l'amour de la vérité, nous avons proposé

» nos vues sur un fait qui, faute de lumière, et pour être traité
» mystiquement, est rejeté par la plupart, et n'a aucun crédit en
» philosophie. »

On le voit : plusieurs raisons ont déterminé le disciple de M. Cousin à expliquer ainsi le fait de la révélation ; ce n'est pas seulement parce qu'*il y a plus de grandeur, de sainteté, d'intelligence de la religion*, mais c'est de plus *par amour de la vérité* et pour sauver *un fait qui, faute de lumière, est rejeté par la plupart*. Cela se conçoit ; ni saint Jérôme, ni saint Augustin, ni saint Thomas, ni même Bossuet ne vivaient au siècle des lumières ! Faut-il donc s'étonner de voir M. Damiron continuer ainsi :

« Nous avons essayé, en le reconnaissant, de l'éclaircir et
» de le démontrer ; loin de l'avoir nié, nous avons cherché à
» l'établir plus solidement, en faisant voir qu'il peut être ra-
» mené aux lois naturelles de l'intelligence. On doit nous sa-
» voir gré de cette tentative, loin de nous l'imputer comme une
» indiscrétion. »

« Il était de meilleure foi, de plus de conscience et de reli-
» gion d'en parler comme nous en avons parlé, que de s'en taire
» honteusement par dédain ou *petite crainte* [1]. »

II. *Sur la Providence.*

« Peut-être, le *catholicisme*, trop préoccupé de tradition, et
» prenant trop à la lettre certains dogmes de son Eglise, prête-
» t-il à la Providence des attributs et des rapports qui la rap-
» prochent un peu trop d'une puissance de ce monde : il la fait
» intervenir dans les choses humaines, on dirait presque comme
» un prince, comme un roi de la terre. Non-seulement il la sup-
» pose présente et active dans l'univers, mais il la suppose
» presque visible et sensible, tant il parle de ses décrets, inter-
» prète ses conseils, démontre et suit tous ses actes. Il ne se

1 *Essai sur l'hist. de la phil. en France au* XIX*e* *siècle*, tom. II, pag. 223, 224, note.

» borne pas à la voir dans l'ordre général des choses, dans les » lois et les principes du monde moral et matériel : il lui croit » une action expresse, une manière spéciale de gouverner les » évènements ; il l'humanise en quelque sorte à force de vouloir » la faire pour l'homme. Sans doute c'est un autre excès, et » certainement plus fâcheux que de concevoir Dieu comme *un* » *roi solitaire, relégué par-delà la création sur le trône désert* » *d'une éternité silencieuse et d'une existence qui ressemble au* » *néant même de l'existence* [1] ; mais c'en est un aussi que de le » faire intervenir à tout propos, immédiatement et en personne, » dans des faits qui ont leurs causes naturelles, générales, di- » vines aussi, puisqu'elles viennent de Dieu, mais qui ne sont » pas Dieu lui-même : cette façon, en apparence plus précise et » plus réelle, de concevoir Dieu en sa nature, au fond n'est » cependant que vague mysticisme ; c'est plutôt en religion de » l'imagination que de la science ; ce n'est pas de la vraie théo- » dicée [2]. »

III. *Sur le péché originel et les autres mystères révélés.*

« Qu'est-ce que la douleur ? Est-elle, comme le pense M. de » Maistre, la conséquence et la punition du péché originel ? » Oui, si l'on admet avec lui le péché originel ; mais admettre » le péché originel, c'est admettre un mystère, c'est-à-dire, » une chose inexplicable et incompréhensible..... Et pour en » revenir au péché originel, s'il est pris dans toute la rigueur » du sens mystique, il reste un objet de foi ; le croit qui peut ; » mais ce n'est plus un fait scientifique, et le philosophe qui » le donne pour base à son système n'établit qu'un système rui- » neux [3]. »

M. Damiron nie-t-il ou non l'existence du péché originel ? Nous sommes bien fondés à croire qu'il la rejette ici : d'ailleurs

1 Préface des *Fragments philosophiques* de M. Cousin.
2 *Essai sur l'hist. de la phil. en France au* XIXe *siècle*. Introd., p. 21, 22.
3 *Ibid.*, tom. I, pag. 216, 217.

cela entre dans l'esprit de *l'éclectisme*, comme on peut s'en convaincre par ce qui suit :

« *L'éclectisme*, considéré dans son rapport avec le *sensua-*
» *lisme*, ne le repousse ni ne l'admet ; il le limite.

» Il en agit de même avec *le catholicisme*. Il n'en repousse ni
» n'en admet toutes les données, tous les dogmes ; mais il
» cherche à les éclaircir, et à en dégager des principes qui, au
» lieu de mystères, offrent de simples et de grandes vérités. Il
» n'est à son égard ni croyant ni incrédule : il est critique im-
» partial. Ainsi, comme lui spiritualiste, mais non pas mystique-
» ment, il adhèrerait sans peine à ses idées sur l'âme, si elles
» étaient plus larges et plus claires en même temps ; si, au lieu
» d'être empruntées au témoignage et à la tradition, elles étaient
» prises dans la conscience et l'expérience psychologique. Le
» dogme du *péché originel* ne l'effraierait même pas, pourvu
» qu'en place d'un mystère que la raison ne comprend point, il
» y trouvât une connaissance de haute philosophie ; la con-
» naissance d'une force qui, créée non pas coupable, mais im-
» parfaite, non pas méchante, mais faible, aurait pour destinée
» non l'expiation, mais l'épreuve, non le châtiment, mais l'exer-
» cice [1]. »

On voit ici ce que le disciple de M. Cousin, fidèle aux principes de son maître, pense des mystères en général, et du péché originel en particulier. On retrouvera les mêmes vues sur les mystères, dans les extraits suivants, où il est question de la future transformation du christianisme :

IV. *Sur la perpétuité du christianisme.*

« S'il est un point sur lequel nous sympathisions avec eux
» (les Saint-Simoniens), c'est celui de la nécessité d'une réorga-
» nisation morale : la société a besoin d'une doctrine nouvelle
» ou renouvelée, d'une philosophie ou d'une religion qui, rem-
» plaçant dans les consciences une foi qui n'y fait plus rien, et

1 *Essai sur l'hist. de la phil. en France au* XIX*e siècle*. Introd., p. 25, 26.

» substituant ses principes aux dogmes éteints qui y sommeillent,
» apporte aux âmes une moralité dont elles ne sauraient se pas-
» ser longtemps [1]. »

Cela n'empêche pas M. Damiron d'apprécier à sa manière *la grâce bienfaisante et les excellents effets* de la révélation, comme on le verra plus bas. Mais voici un morceau pour le moins aussi curieux :

« La morale de Volney n'est pas la vraie morale; mais, en la
» rejetant, que peut-on mettre en place? quel autre catéchisme
» adopter? en faut-il revenir à celui de l'Eglise? Nous le pen-
» sons; mais nous pensons aussi que, pour le remettre en cré-
» dit dans un temps comme le nôtre, il faut, sinon le réformer,
» au moins le transformer et lui donner un caractère plus phi-
» losophique et plus savant. Il doit être rationnel pour des in-
» telligences chez lesquelles domine le raisonnement, comme
» il a été tout de foi quand il s'est adressé à des âmes simples
» et naïves. Il a été persuasif, il doit être convaincant : l'Evan-
» gile n'est pas une lettre morte que rien ne change et ne mo-
» difie. S'il en était ainsi, un jour ou l'autre, il cesserait d'être
» compris, faute d'analogie avec les idées nouvelles amenées
» par le cours des siècles et des évènements : c'est plutôt une
» pensée vivante, active, et admirablement propre au mouve-
» ment et aux progrès; il va comme les sociétés, il se fait tout
» à tous : c'est le livre de tous les temps, parce que ce n'est pas
» un livre qui ait parlé une fois pour toutes. Aujourd'hui il per-
» drait infailliblement de son empire et de son crédit, s'il ne
» se mettait pas en harmonie avec les autres branches de nos
» connaissances : quand la science est partout, il n'y a pas
» moyen qu'elle ne soit pas dans la morale comme ailleurs. Or,
» pour qu'elle y pénètre, que faut-il ? L'y introduire par la phi-
» losophie. La philosophie, en effet, en expliquant, d'après
» l'expérience, la nature et la destinée que l'homme a en partage,
» doit nécessairement conduire à une théorie morale qui dé-
» veloppe, précise et systématise l'Evangile. Quelle sera cette

1 *Essai sur l'hist. de la phil. en France au* XIX[e] *siècle*. Introd., pag. 78.

» théorie? Quel en sera le fruit? Il serait difficile de le dire, » parce que ce sont choses à naître; mais si ces choses ne sont » pas encore, du moins elles se préparent, s'élaborent et se font » pressentir : on peut les espérer avec quelque confiance, à la » vue des progrès des études philosophiques, dont elles sont » la suite naturelle [1]. »

Qu'on nous permette de citer encore un troisième passage, où l'auteur proclame *en chants prophétiques* ses espérances sur l'avenir.

« Ne viendra-t-il pas une autre époque où ce que la dernière » manifestation (le christianisme) pourrait encore avoir d'ob- » scur et de mystérieux paraîtra plus intelligible et plus clair; » où une croyance nouvelle, héritière et fille du christianisme, » en reproduira les dogmes, mais sous des formes qui convien- » dront mieux que les précédentes à la manière dont le monde » voit aujourd'hui les choses? C'est un doute qu'exprimait au » siècle dernier un écrivain dont les paroles méritent d'autant » plus d'attention qu'elles sont pleines d'une plus sage et plus » haute philosophie : Lessing l'a exposé dans un écrit de peu » d'étendue, mais de grande importance, qu'il a consacré à » des considérations de l'ordre le plus élevé sur l'éducation du » genre humain. Ce doute de Lessing a été dans le même » temps partagé par bien des penseurs, et depuis, loin de » s'affaiblir, il a trouvé dans les évènements confirmation et » probabilité. De nos jours enfin, il s'est à peu près converti » en certitude, en sorte qu'on ne se demande plus si, mais » quand se fera cette régénération religieuse dont on éprouve » le besoin et le pressentiment. Quand se fera-t-elle, et sur- » tout quels en seront le caractère et l'objet? Voilà le problème » dont on cherche aujourd'hui avec inquiétude la solution. Or, » si l'on peut en préjuger une d'après les données qui, sans » être encore complètes, suffisent cependant pour hasarder » une conclusion, il semble que nous ne sommes pas loin du » moment où commencera pour nous cette ère nouvelle de la

1 *Essai sur l'hist. de la phil. en France au* XIXe *siècle*, t. I, p. 127, 128.

» pensée. Il n'en faudrait pour preuve que cette indifférence
» à la vieille foi dont M. de Lamennais nous a si hautement
» accusés et convaincus. Cela seul, joint au fait du développe-
» ment progressif de la religion, porterait à croire que la crise
» est prochaine : car l'indifférence ne peut durer, et celle dans
» laquelle nous vivons a déjà assez de temps pour qu'elle doive
» bientôt toucher à son terme : c'est une heure de sommeil et
» de repos ménagée aux esprits après les fatigues d'un siècle
» d'incrédulité. Bientôt ils se réveilleront, et reviendront avec
» ardeur aux vérités qu'ils ont négligées et mises en oubli. Ils
» y reviendront, mais ce ne sera pas par l'ancienne voie; les
» vérités seront les mêmes, mais la manifestation sera diffé-
» rente : cette fois, elle sera toute scientifique, ce sera la dé-
» couverte rationnelle de l'inconnu par le connu, de l'invisible
» par le visible. Elle ne se prêchera plus; elle s'enseignera,
» et elle se démontrera, au lieu de s'imposer. Il en sera ainsi,
» car ce n'est plus que de cette manière que se forment au-
» jourd'hui, en quoi que ce soit, les idées et les croyances, et
» il n'y aura pas d'exception pour les idées et les croyances
» religieuses. De même donc qu'au temps de la première, de
» la seconde et de la troisième révélation, c'eût été un contre-
» sens et une étrange anomalie que la théologie eût été plus
» philosophique que les autres sciences, de même aujourd'hui,
» ce serait une inconséquence et une contradiction qu'elle restât
» étrangère à leurs procédés et à leurs progrès. On sera donc
» théologien comme on sera physicien et philosophe; ou plutôt
» le théologien se formera du physicien et du philosophe [1]. On
» étudiera Dieu par la nature et par l'homme, et un nouveau
» Messie ne sera pas nécessaire pour nous enseigner miracu-
» leusement ce que nous serons en état d'apprendre de nous-
» mêmes et par nos lumières naturelles. Grâce, en effet, au
» christianisme sous la discipline duquel l'esprit humain est par-

1 Le disciple traduit ici fidèlement la pensée du maître : « Celui, dit
» M. Cousin, qui aurait étudié toutes les lois de la physique et de la chimie,
» serait plus religieux, etc... » (Voyez pag. 100 de ces *Considérations*.)

» venu à son âge de force et de sagesse, notre éducation est
» assez avancée pour que nous puissions désormais nous servir
» de maîtres à nous-mêmes, et que, n'ayant plus besoin d'une
» inspiration extraordinaire, nous puisions la foi dans la
» science.

» Quant aux points de vue nouveaux sous lesquels se présen-
» teront les dogmes, il serait difficile de l'annoncer. On ne pro-
» phétise pas un *Credo*, on l'attend; il se fait et on le reçoit.

» Tout ce qu'on peut dire, c'est que, dans cette régénération
» religieuse, nous serons aux chrétiens ce que les chrétiens
» ont été aux juifs, et les juifs aux patriarches. Nous serons
» chrétiens, plus quelque chose; nous croirons au même Dieu,
» mais autrement; nous le comprendrons mieux, parce que
» nous serons mieux instruits de ce qu'il a fait. La science du
» Créateur nous viendra de celle de la nature morale et de la
» nature physique; il ne se découvre que dans et par ses œu-
» vres : il se découvrira donc mieux pour nous, qui aurons de
» ses œuvres non plus une émotion confuse et mystérieuse,
» mais une connaissance plus exacte et plus vraie. Au siècle
» d'ignorance et de demi-savoir, il se révélait et se faisait sentir
» aux âmes; mais se démontrait-il réellement? Paraissait-il
» dans toute sa vérité? Tant d'obscurités répandues sur la plus
» grande partie de la création ne voilaient-elles pas aux yeux
» une partie des attributs du Créateur? n'était-ce pas l'ignorer,
» qu'ignorer la nature, les lois et la destination d'un grand
» nombre d'agents physiques et moraux? Tout cela est de lui,
» vient de lui; c'est ce par quoi il se produit et par quoi il se
» manifeste; c'est son signe. Or, on ne le connaît pas bien tant
» qu'on entend mal ou qu'on n'entend pas le signe qui l'ex-
» prime. Au contraire, à mesure que la vérité qui est dans l'u-
» nivers visible s'éclaircit et se découvre, celle qui est au-delà,
» cette autre vérité dont elle procède et qu'elle annonce, sans
» devenir visible et perceptible en elle-même, se laisse mieux
» concevoir. Elle n'en tombe pas plus sous les sens, parce
» qu'elle est à jamais hors de leur portée; mais elle est plus
» accessible au raisonnement, on sait mieux qu'en penser :

» voici donc ce que nous semble promettre l'avenir des sciences
» physiques et morales sous le rapport religieux. Elles conti-
» nueront toutes, chacune sur leur ligne, les progrès qu'elles
» ont commencés; elles arriveront toutes ainsi, un peu plus
» tôt ou un peu plus tard, à leurs limites naturelles, c'est-à-
» dire, aux limites où finit le domaine de l'expérience et de
» l'observation. Là, elles se grouperont entre elles, d'après
» leurs analogies; elles se généraliseront; et il y aura une
» science générale des forces physiques, une science générale
» des forces morales, et finalement une science générale des
» forces, la science de tout ce qui agit, vit ou se meut dans la
» création. C'est alors que viendront les conclusions qu'une
» telle science doit mettre à même de tirer relativement à
» l'être duquel émane toute action, toute vie et tout mouve-
» ment. Et ces conclusions vérifieront de cet être ce qui en était
» indéterminé, éclairciront ce qui en était obscur; le grand
» inconnu sera dégagé, et toute une religion sortira du sein de
» cette vaste philosophie. Ce n'est pas qu'en attendant nous ne
» puissions chaque jour tirer des sciences particulières qui
» existent déjà, ou qui bientôt seront faites, diverses consé-
» quences religieuses très-satisfaisantes pour la raison, et nous
» composer peu à peu un véritable système théologique; mais
» ce système n'aura son plein développement qu'après l'entière
» formation de la science universelle : car il n'en peut être que
» le résultat, la fin, le couronnement. D'où l'on voit que notre
» règle aujourd'hui, en l'état où nous sommes, n'est pas d'aller
» sans transition de l'indifférence à la foi, et de courir à la re-
» ligion sans passer par la science : ce serait là manquer notre
» but et nous perdre hors de route; mais ce que nous avons à
» faire, c'est d'étudier et de connaître le mieux que nous le
» pourrons notre nature propre et celle du monde extérieur;
» c'est de porter la lumière sur tout ce magnifique tableau,
» dont chaque trait, mais surtout dont l'ensemble témoigne si
» bien du divin artiste qui l'a tracé, et ne s'est pas borné à y
» mettre la couleur, la forme, la proportion et l'harmonie,
» mais y a aussi mêlé le mouvement, la vie et l'âme. Notre

» destinée est bien claire : il nous faut philosopher, et retrouver » la foi par la philosophie ; il nous faut devenir savants, pour » redevenir chrétiens, ou, si l'on veut, pour le devenir par » théorie, comme nos pères l'étaient par sentiment et d'inspi- » ration. Voilà notre tâche : travaillons à la remplir. Elle sera » longue, elle sera difficile : qu'importe ? pourvu que nos efforts » ne soient pas perdus, et ils ne le seront pas, ayons en l'espé- » rance : car, nous le répétons, la science est grosse de reli- » gion. Travaillons, mais que ce soit sans préjugé et sans parti » pris ; faisons nos recherches pour elles-mêmes, et comme » si nous ne devions rien trouver au-delà ; arrivons, en quelque » sorte, sans vouloir arriver à rien : la science en sera meil- » leure, et par conséquent la religion. Est-ce ainsi, dira-t-on » peut-être, qu'il faut aussi diriger les idées du peuple ? Pour- » quoi pas ? Le peuple est allé à l'indifférence sur les pas des » philosophes, il n'en sortira que sur leurs pas ; il les suit à la » trace : le peuple et les philosophes ne font qu'un, un même » mouvement les entraîne. Que si quelques esprits se laissent » encore saisir et ramener à la foi par le sentiment, de telles » conversions sont rares et difficiles. Il est un autre moyen de » conviction plus général et plus sûr, c'est l'instruction libre et » franche, c'est l'enseignement populaire des sciences phy- » siques et morales. Voilà la vraie prédication qui convient en » ce siècle aux classes inférieures : c'est en s'éclairant qu'elles » deviendront religieuses. Quant à l'unité de foi, qu'on ne s'in- » quiète pas : elle se fera en même temps que la foi. Il ne sera » pas besoin d'une autorité qui la proclame et la commande ; » elle viendra de l'unité même de la science ; quand on s'en- » tendra réellement bien sur ce qui est, on ne se divisera pas » sur ce qui doit être, et on ne croira pas en Dieu diversement » quand on aura même idée de son ouvrage. Nous aurions en- » core bien des choses à dire sur un tel sujet, mais nous de- » vons nous arrêter [1]. »

[1] *Essai sur l'hist. de la phil. en France au* XIX*e* *siècle*, tom. I, pag. 241, 242, 243, 244, 245, 246.

Et nous aussi, nous aurions bien des choses à dire sur des passages de cette nature ; nous pourrions exposer de nombreuses et tristes réflexions : nous pourrions nous livrer aux élans d'une indignation légitime, à toute la sévérité d'une critique méritée, si nous n'étions arrêté par la crainte d'affliger un écrivain dont nous honorons les talents et que nous serions heureux de voir revenir à la vérité. Toutefois, nous croirions manquer à ce que nous devons au lecteur, si nous ne lui communiquions pas au moins une partie des impressions que le passage précédent a fait naître dans notre esprit.

Il nous semble qu'il faut dire de ces trois choses l'une : ou que l'auteur cité ignore de la manière la plus complète la vraie nature de la religion chrétienne ; ou bien, s'il la connaît, qu'il est aveuglé par l'esprit de système, au point d'assimiler et de confondre ensemble les choses les plus disparates et les plus inconciliables, sans se douter seulement de l'intervalle immense qui les sépare ; ou bien enfin, qu'il veut en imposer aux lecteurs ignorants et affronter l'indignation des lecteurs instruits, en présentant comme un christianisme rajeuni, régénéré, reproduit simplement sous une nouvelle forme, ce qui différerait de la religion de Jésus-Christ au point de n'avoir et de ne pouvoir jamais avoir avec elle ni identité, ni ombre même de ressemblance ou d'analogie.

Quoi ! cette religion nouvelle dont M. Damiron se fait le prophète; cette religion qui doit *naître de l'étude de la nature et de l'homme ;* cette religion dans laquelle *on sera théologien comme on sera physicien et philosophe*, ou plutôt, *dans laquelle le théologien se formera du physicien et du philosophe ;* cette religion où *la science du Créateur nous viendra de celle de la nature morale et physique, où l'on étudiera Dieu par la nature et par l'homme ;* cette religion qu'on *ignore*, tant qu'il reste *un grand nombre d'agents physiques et moraux* dont on ne connaît pas *la nature, les lois et la destination*, et qu'on connaît d'autant mieux *que la vérité qui est dans l'univers visible s'éclaircit et se découvre davantage ;* cette religion, en d'autres termes, qui aura sa source unique dans la physique, la chimie, l'histoire naturelle, l'ana-

tomie, la psychologie et autres sciences semblables ; cette religion si humaine que nous sommes *en état de la trouver de nous-mêmes et par nos lumières naturelles*, *sans avoir besoin de maître* ; si peu divine qu'il n'est nullement nécessaire que Dieu se mêle le moins du monde de nous l'enseigner, et qu'il ne faudra pour nous l'apprendre *ni un nouveau Messie*, *ni aucune inspiration extraordinaire* ; cette religion *qui ne se prêchera plus*, *mais se démontrera*, et qu'on répandra dans les masses tout simplement *par l'enseignement populaire des sciences physiques et morales* ; cette religion qui *ne sera que la découverte rationnelle de l'inconnu par le connu, de l'invisible par le visible* ; cette religion, en un mot, toute *scientifique*, et *dont la science est grosse*, etc..... Voilà ce que M. Damiron ose nous donner non-seulement comme une religion (certes ce mot serait déjà assez impropre), mais comme une religion qui se présentera au monde avec les nobles titres *d'héritière et de fille du christianisme ; qui en reproduira les dogmes* avec un simple changement de *forme ;* qui en sera même *le développement* et le progrès ; dont les fidèles *seront aux chrétiens ce que les chrétiens ont été aux juifs et les juifs aux patriarches !!!* En vérité, il faut qu'un écrivain ait une assurance bien positive de l'ignorance ou de la légèreté de ses lecteurs, pour oser leur proposer avec un tel air de confiance de si énormes absurdités ! et plût à Dieu que cela ne fût qu'absurde ! Mais si cet écrivain n'est pas excusé lui-même jusqu'à un certain point par l'absence des connaissances religieuses les plus simples, ne se rend-il pas coupable au premier chef envers son siècle, envers sa patrie et surtout envers la jeunesse dans l'éducation de laquelle l'état lui a confié une si large part, en travaillant ainsi à dénaturer dans les esprits la vraie idée du christianisme, par ces injurieux rapports de filiation qu'il établit entre sa chimère de religion philosophique et la religion divine et essentiellement surnaturelle de Jésus-Christ ?

Quoi ! cette religion prétendue sera *l'héritière du christianisme*, tandis qu'elle répudiera absolument toute révélation divine pour ne croire plus qu'aux seules déductions de la raison naturelle ! Au moins faudrait-il avertir qu'elle n'acceptera pas

tout entière, à beaucoup près, cette noble et opulente succession : elle héritera du christianisme, moins la foi. Vraiment, c'est quelque chose que cette réserve !

On ajoute que cette future religion sera *la fille du christianisme :* nous ne savons si jamais il y eut métaphore plus mal choisie. La religion de M. Damiron *fille du christianisme :* Mais que veut-il dire par filiation ? Ce mot, dans le sens propre, dit le rapport de deux êtres de même nature dont l'un dérive de l'autre par génération. Donc l'identité ou au moins la ressemblance de nature entre les objets comparés est nécessaire pour qu'on puisse employer cette expression, même au figuré. Or nous le demandons avec confiance à quiconque connaît tant soit peu les deux termes que M. Damiron compare entre eux, quel rapport, nous ne disons pas d'identité, nous ne disons pas de nature, mais de similitude même éloignée peut-on voir entre la religion chrétienne telle qu'on la prêche depuis dix-huit siècles, et celle dont le professeur de Sorbonne se hasarde à esquisser prophétiquement le portrait fort longtemps sans doute avant sa naissance ? Si le prophète a bien vu, cette nouvelle religion ressemblera à l'ancienne exactement comme le naturel ressemble au surnaturel, comme la raison ressemble à la foi, comme la liberté ressemble à la grâce, comme un philosophe ressemble à un fidèle, comme une académie ressemble à l'Eglise, comme la terre ressemble au ciel. Certes, ce n'est pas être trop difficile que de trouver étrange la figure où, pour exprimer un tel rapport, on emploie le mot de filiation !

Que dire maintenant de la *reproduction des dogmes chrétiens* par la nouvelle religion *sous des formes qui conviendront mieux que les précédentes à la manière dont le monde voit aujourd'hui les choses ?* Les dogmes du christianisme seront donc conservés au moins en substance ! Vraiment ceci commence à ressembler beaucoup à une plaisanterie. Nos dogmes seront conservés ! mais quel dogme conserverez vous dans cette religion qui jaillira tout entière de la seule étude de *la nature et de l'homme*, et dans laquelle la physique et la psychologie seront les indispensables ou plutôt les uniques éléments de la théologie ? Sera-ce

la Trinité, sera-ce l'Incarnation, le péché originel, la grâce, les peines éternelles, le ciel avec la vision intuitive, l'Eglise, etc.? Non certainement; car où trouver ces dogmes dans la physique et la psychologie?..... à moins de dire que le dogme chrétien de la Trinité est suffisamment conservé pour le fond, quand on le met dans les trois idées de l'infini, du fini et du rapport du fini avec l'infini [1]; celui de l'Incarnation, quand on la fait consister simplement dans l'union de la raison avec l'esprit de l'homme, etc., etc. [2]. Convenez donc au moins de bonne foi que vous ferez de larges et nombreuses soustractions au symbole chrétien, et que vous ne manquerez pas surtout d'en retrancher, outre les dogmes cités plus haut, celui qui est le fondement de tous les autres et la raison formelle de notre foi, le dogme d'une divine et surnaturelle révélation dans laquelle vous ne verrez, après M. Cousin, que la connaissance spontanée de la raison [3].

Hâtons-nous cependant de faire observer que très-heureusement pour le genre humain, nous ne sommes encore qu'à l'annonce de cette religion à laquelle le christianisme doit céder la place. Ainsi le monde peut espérer de jouir encore assez longtemps des bienfaits du christianisme non transformé. Il paraît que l'auteur cité ne voit lui-même jusqu'ici la nouvelle religion que dans un lointain fort reculé. Car, quelle que soit l'étendue de son regard prophétique, la distance ne lui permet pas de démêler clairement les articles qui doivent en composer le *Credo*, quoiqu'elle lui laisse voir avec une parfaite clarté que cette religion dont il ignore le symbole sera exactement au christianisme ce que le christianisme a été au judaïsme, et le judaïsme à la religion des patriarches. Il est d'ailleurs si persuadé que cette religion pourra bien se faire attendre longtemps, qu'il prend grand soin de prémunir contre le découragement ceux qui travaillent à lui préparer les voies. *Leur tâche sera longue*

1 Voir ces *Considérations*, pag. 220.

2 *Ibid.*, pag. 230-235.

3 *Ibid.*, chap. IV, n° VI, pag. 199; — chap. III, n° V, pag. 128.

et difficile : mais qu'importe ? Leurs efforts ne seront pas perdus. On peut leur en donner l'*espérance*. Toutefois il ne faut pas qu'ils regardent trop curieusement dans l'avenir : ce serait s'exposer à l'impatience, et c'est là ce qui est surtout à redouter dans ces sortes d'entreprises. *Ils doivent maintenant philosopher et devenir savants*, et surtout *faire leurs recherches comme s'ils ne devaient jamais arriver à rien*. Ajoutez à cela que pour tirer le peuple de son *indifférence en matière de religion*, ils lui prêcheront les *sciences physiques et morales*. Car *voilà la vraie prédication qui convient en ce siècle aux classes inférieures*, pour les préparer à recevoir ou plutôt à trouver elles-mêmes *sur les pas des philosophes* la nouvelle religion !

Après ce que nous venons de dire, le lecteur doit savoir à quoi s'en tenir sur le sort que réservent aux dogmes chrétiens les chercheurs de la religion philosophique, comme aussi sur la mesure de leur bonne foi, quand ils promettent de *reproduire nos croyances en en changeant* seulement *la forme*. Mais, où ils sont vraiment sincères, c'est quand ils s'engagent à conserver au moins la partie poétique et sentimentale du christianisme. Sous ce rapport, nous donnons pleine foi à M. Damiron :

« On pourrait croire aussi, dit-il, en se méprenant sur notre » pensée, que nous voulons insinuer par tout ce qui précède » que la révélation doit être mise de côté, comme chose vieillie » et hors d'usage. Rien n'est moins dans notre esprit. Oui, sous » le rapport de la science et de la philosophie, nous sommes » d'avis qu'il ne faut pas l'appeler à l'œuvre ; elle ne serait pas » de bon secours. Mais elle a une autre vertu dont nous appré» cions sincèrement la grâce bienfaisante et les excellents ef» fets. Si elle n'est pas un principe de doctrine, elle est un as» semblage admirable des meilleures inspirations du passé. Elle » réunit en elle tout ce que l'âme humaine, dans son innocence » et son antique pureté, a senti de plus beau, de plus honnête » et de plus divin. On y voit à leur source la poésie, la morale, » la religion ; elles s'y déploient avec une simplicité et une » grâce, avec une véhémence et une élévation qu'on ne retrouve » plus aux âges nouveaux ; c'est un chant continuel d'amour,

» de conscience et de piété. Heureux qui, d'un esprit droit et » d'un cœur simple, recherche et goûte ces magnifiques pa- » roles ! il en recrée sa pensée avec un charme inconcevable ; » il y retrempe son âme, y purifie son sentiment ; on dirait que, » dans ce commerce intime avec la haute et sainte antiquité, il » puise une vie nouvelle, qui, en se mêlant à celle que lui font » son temps, son pays et sa condition, y répand un peu de » cette activité spontanée du vieil âge dont il ne serait pas mal » que notre civilisation moderne prît quelque chose. Ainsi, » pour tout ce qui est de cœur et de sentiment, la révélation » nous paraît excellente ; rien de mieux que d'y revenir, de » s'en nourrir intimement ; c'est l'aliment qui convient le mieux » à l'âme, quand elle a besoin de renaître un peu à ces émo- » tions vives et simples, à ces élans de cœur, à ces pensées » d'entraînement, que font mourir en elles d'arides spécula- » tions ou de vulgaires travaux. Voilà sous quel point de vue il » faut estimer les études des savants qui consacrent leurs veilles » soit à nous rendre dans leur vérité primitive celles des tradi- » tions antiques que nous possédons déjà, soit à rechercher » celles que nous n'avons pas encore, et dont ils espèrent re- » trouver les traces. Ils font là œuvre utile et méritoire ; ils tra- » vaillent réellement au bien de notre esprit. Mais il ne faut pas » cependant se former une fausse idée de leurs services, et » croire qu'en nous rendant le sens de ces traditions, ils nous » livrent à la fois le secret de la religion et de la science [1]. »

Ainsi, en résumé, les philosophes ne croient pas que la révélation doive être mise tout-à-fait de côté : rien n'est moins dans leur esprit ! A la vérité, elle ne saurait être *un principe de doctrine ;* la philosophie doit bien se garder de *l'appeler à l'œuvre,* elle *ne lui serait pas d'un bon secours*. Mais *pour ce qui est de cœur et de sentiment, la révélation est excellente :* il faut donc la conserver pour y revenir et s'en *nourrir intimement quand l'âme a besoin de renaître un peu à ces émotions vives et simples, à ces*

1 *Essai sur l'hist. de la phil. en France au* XIX*e siècle*, t. II, pag. 227, 228, 229.

élans de cœur, à ces pensées d'entraînement que font mourir en elle d'arides spéculations (telles que celles de la physique et de la psychologie). Voilà donc, en termes bien nets, la part que la philosophie réserve à la révélation chrétienne dans l'avenir de l'humanité. Elle servira au délassement des hommes, et *sa grâce bienfaisante* se réduira à leur rendre de temps en temps *un peu de ces émotions vives et simples que la science fait mourir.* (N. d. T.)

NOTE 2, P. 217.

Sur les résultats de la philosophie allemande.

M. Gioberti parle souvent de la conformité de la philosophie de M. Cousin, avec celle de Schelling et de Hégel : cette assertion n'est pas gratuite : plusieurs auteurs en ont reconnu la vérité. M. Cousin lui-même a admis cette conformité, il s'en est fait gloire, en voici la preuve.

Dans la préface de la deuxième édition de ses *Fragments philosophiques*, il s'exprime en ces termes :

« Les premières années du dix-neuvième siècle ont vu paraître ce grand système. L'Europe le doit à l'Allemagne, et » l'Allemagne à Schelling. Ce système est le vrai; car il est » l'expression la plus complète de la réalité tout entière, de » l'existence universelle. Schelling a mis au monde ce système; » mais il l'a laissé rempli de lacunes et d'imperfections de toute » espèce. Hégel, venu après Schelling, appartient à son école : » il s'y est fait une place à part, non-seulement en dévelop- » pant et en enrichissant le système, mais en lui donnant une » face nouvelle..... Hégel a beaucoup emprunté à Schelling; » moi, bien plus faible que l'un et que l'autre, j'ai emprunté » à tous les deux. Il y a de la folie à me le reprocher, et il n'y » a pas certes à moi grande humilité à le reconnaître. Il y a » plus de douze années, en dédiant à Schelling et à Hégel mon » édition du Commentaire de Proclus sur le *Parménide*, je les » appelais publiquement tous les deux *mes amis et mes maîtres,* » *et les chefs de la philosophie de notre siècle.*

» Il m'est doux de renouveler aujourd'hui cet hommage, et
» je ne le répèterai jamais assez au gré de ma sincère admi-
» ration et de ma tendre amitié [1]. »

Dans la même préface, M. Cousin parle du reproche qu'on lui avait fait d'avoir importé en France la philosophie allemande, et il se justifie en ces termes :

« Je répondrai nettement qu'en philosophie il n'y a d'autre
» patrie que la vérité, et qu'il ne s'agit pas de savoir si la phi-
» losophie que j'enseigne est allemande, anglaise ou française,
» mais si elle est vraie.....

» Ce n'était pas une mauvaise entreprise de s'engager dans
» les profondeurs un peu sombres de la philosophie allemande,
» d'y rechercher les trésors de méditation qu'elle peut recéler,
» et de les faire connaître à la France. S'il y a quelque mal à
» cela, oui, j'en conviens, j'ai donné le premier ce fatal exem-
» ple; j'ai ouvert la route : de toutes parts on y est entré sur
» mes pas, et j'ose croire que c'est un service véritable que
» j'ai rendu à mon pays, et que tôt ou tard on le recon-
» naîtra [2]. »

Après ce qu'on vient de lire, nous nous croyons dispensés de prouver la conformité des deux philosophies par le fond même des doctrines; nous ne nous attacherons pas à montrer que c'est à Hégel surtout que M. Cousin a emprunté en partie cette manière de s'exprimer qui sait, sous le langage de la foi et les phrases les plus respectueuses, cacher des pensées destructives du christianisme. Dans le système de Hégel comme dans celui de M. Cousin, la philosophie est la perfection du christianisme; elle est le dernier mot de la pensée, le dernier progrès du développement de l'humanité; à elle il appartient de mettre à nu et de réduire à des idées pures les vérités que la religion chrétienne tenait cachées sous les formes symboliques du dogme, de telle sorte que les mystères du christianisme ne sont plus en eux-mêmes que des vérités purement

1 *Frag. phil.*, préface de la deuxième édit., tom. 1, pag. 29, 30.
2 *Ibid.*, pag. 22.

rationnelles, et que les philosophes, les voyant à découvert, n'ont plus besoin de la religion.

La ressemblance des deux philosophies une fois admise, ne pourrions-nous pas demander à l'Allemagne de grandes et utiles instructions ? Du résultat de la philosophie de l'*identité* chez nos voisins, ne pourrions-nous pas sans inconséquence prévoir et apprécier le terme où l'on veut nous conduire ? Un coup d'œil sur ce qui s'est passé en Allemagne ne peut donc être un hors-d'œuvre dans cet ouvrage ; il nous mettra à même de comprendre le travail de M. Gioberti, de concevoir les motifs qui ont décidé ce philosophe chrétien et catholique à faire ses efforts pour préserver son pays du malheur dont il est menacé ; il nous expliquera enfin l'attitude de l'épiscopat français, les alarmes de l'Eglise gallicane et ses réclamations contre les enseignements d'une philosophie dont nos voisins d'outre-Rhin ressentent déjà les conséquences désastreuses.

Kant, Fichte, Schelling s'étaient succédé ; ils avaient régné tour-à-tour et fait admettre des systèmes qui, tout en s'excluant, n'en sont pas moins dûs à un même principe et qui ont abouti au panthéisme ou plutôt à l'athéisme hégélien.

Sous la plume de Kant, le père du rationalisme en Allemagne, Jésus-Christ avait perdu sa divinité pour ne conserver que le titre de moraliste ; à en croire Fichte, l'œuvre qu'il avait fondée, le christianisme, devait bientôt périr ; Schelling avait confondu Dieu et la nature, et son système n'était au fond que le spinosisme revêtu d'expressions différentes ; qu'a fait Hégel, qu'ont fait ses disciples ?

Hégel avait couronné l'œuvre de ses prédécesseurs ; ses idées se propagèrent dans les universités d'Allemagne ; il vit même sa philosophie protégée par le gouvernement prussien. Frédéric Guillaume III, dont on connaît le zèle pour le protestantisme, aurait voulu que Hégel devînt le chef d'un protestantisme supérieur, qui aurait réuni les tronçons épars de la réforme et dont le centre aurait été en Prusse. Voici comment M. Saint-René Taillandier a dépeint le crédit de Hégel :

« Cette philosophie a été acceptée, protégée, proclamée par

» l'état ; elle s'alliait et se confondait avec lui ; elle semblait en » être, si cela peut se dire, une apothéose, une transfiguration » idéale..... Hégel était tout-puissant à Berlin : ses amis » siégeaient au conseil de l'instruction publique, ses élèves oc- » cupaient des chaires à ses côtés, et dans toute la Prusse, de » jeunes docteurs s'établissaient fièrement comme en un pays » conquis. Jamais philosophie n'avait eu, avec l'empire des » âmes et de l'infini, une plus large part dans les biens tempo- » rels [1]. »

En favorisant ainsi les idées de Hégel, Guillaume III ne prévoyait pas que les principes de cette philosophie devaient ouvrir à la libre théologie de l'Allemagne une route funeste qui aboutirait aux plus profonds abîmes et porterait le dernier coup à ce qui pouvait rester encore de christianisme.

Quoi qu'il en soit, à l'ombre de la faveur royale, Hégel voyait se multiplier chaque jour le nombre de ses disciples. On vantait ses succès ; il avait trouvé, disait-on, le secret d'unir la religion et l'état, de réconcilier la religion et la philosophie : la mysticité de son langage, l'obscurité mystérieuse de ses formules favorisaient l'illusion [2] ; on était comme suspendu dans les hautes régions de l'idéalisme et de l'abstraction la plus universelle, et l'on n'apercevait aucune des conséquences pratiques recelées dans cette orgueilleuse et inintelligible philosophie. De plus, Hégel donnait à ses formules ambiguës le sens qu'il avait choisi, et son autorité contenait ses disciples dans les limites qu'il lui plaisait de poser à sa doctrine. En 1831, sa mort vint changer la face des choses et dissiper l'illusion. Ses disciples voulurent continuer son œuvre et développer sa pensée ; mais alors la division se mit dans leur camp ; les différentes explications qu'on donna firent voir enfin que sous les mêmes mots, chacun pouvait trouver le sens qui convenait le mieux aux penchants de son cœur.

1 *Revue des Deux-Mondes*, 1843, tom. IV, pag. 116.

2 L'idée en soi ou la logique était le Père ; le monde, le Verbe ; leur union, le Saint-Esprit ; la chute, le relèvement et l'incarnation, rien ne manquait pour qui se laisse prendre aux mots. (M. Lèbre, *ibid.*, tom. 1, pag. 17.)

Ces divisions enfantèrent trois partis, côté droit, centre, côté gauche; ce dernier est regardé comme le légitime héritier de la philosophie hégélienne. Les discussions qui eurent lieu entre les différents partis les obligèrent à s'expliquer nettement sur les principaux points de la doctrine : alors, sous le pompeux échafaudage de science, de mysticité qui avait jusqu'alors fasciné les yeux, apparut un abîme effrayant où toutes les croyances venaient s'engloutir, pour ne laisser à leur place que les ténèbres du panthéisme et les vides de l'athéisme. Le côté gauche ne recula devant aucune conséquence; il déduisit des principes posés par le maître toutes celles qu'ils contenaient, et il le fit avec la plus inflexible audace.

Un de ses membres, le docteur Strauss, mit le premier la main à l'œuvre. Son livre *sur la vie de Jésus* fut l'application la plus célèbre des théories de Hégel à la théologie : il y attaque tous les faits de l'Evangile, et aux yeux de ce docteur de mensonge, Jésus n'est qu'un symbole de l'humanité : c'est à celle-ci que doit s'appliquer tout ce que dit de lui le mythe évangélique. Après les faits de l'Evangile, il examina les dogmes dans sa *Théologie chrétienne :* aucun d'eux ne fut conservé; Dieu ne fut plus que la nature, l'autre vie une chimère; enfin, dans un dernier écrit, de tous les faits de l'Evangile, de tous les dogmes chrétiens, il ne conserve que l'idée de Jésus; cette idée seule est ce qu'il y a d'éternel dans le christianisme; tout le reste n'est que passager; c'est à s'attacher à elle que doit consister le christianisme. Croirait-on que ce destructeur impitoyable des vérités les plus certaines et les plus consolantes fût cependant regardé par les *Annales allemandes* comme un homme modéré, timide et inconséquent? Dans son œuvre de destruction, il avait épargné le nom de Dieu; Bruno Bauer et Feuerbach l'effacèrent. L'athéisme fut proclamé, et on osa écrire : le Dieu d'autrefois a disparu,..... l'horizon est purifié, Dieu n'est plus.

Les principes de Hégel appliqués à la morale n'ont pas été moins féconds que dans leur application à la théologie : Feuerbach, qui s'en est chargé, remplace l'amour de Dieu par l'amour de soi; toutes nos passions, nos travers, nos défauts se font équilibre et composent une humanité parfaite.

En politique, les *Annales de Halle* continuèrent l'application des mêmes principes ; l'anarchie qu'elles prêchaient a effrayé les gouvernements protestants eux-mêmes. La Prusse, où la philosophie hégélienne avait son principal foyer, comprit qu'il fallait apporter à ce mal un prompt remède : les *Annales de Halle* furent supprimées, Bruno Bauer perdit la chaire de théologie dont il se servait pour enseigner l'athéisme, il fut destitué, et Schelling, l'adversaire déclaré de l'hégélianisme, mandé à Berlin par le successeur de Guillaume III.

Expulsé de Halle, M. Ruge, le principal rédacteur, passa en Saxe, où il continua la publication de sa revue sous le titre de *Annales allemandes*. En quittant la Prusse, il ne quitta pas ses principes d'impiété. La licence de ces *Annales* ne fit que s'accroître, elle ne connut bientôt plus de bornes ; aux attaques ouvertes contre la religion, cette feuille joignit celles contre l'état, et le cabinet de Dresde finit par décréter la suppression de cet écrit périodique.

Schelling, rappelé à Berlin, a réformé sa philosophie *de la nature*, celle-là même que M. Cousin dit être la vraie ; son point de départ diffère essentiellement de celui d'autrefois, et sa philosophie tend à ramener la science aux idées positives, aux éternelles vérités de la foi si indignement bafouées par l'école hégélienne. Mais Schelling n'est pas encore appuyé sur la doctrine de l'Eglise, *columna et firmamentum veritatis;* il n'a fait qu'opposer système à système, et il s'est trouvé impuissant à mettre fin à l'agitation des esprits. Il a cru avoir jeté les fondements d'une philosophie chrétienne, avoir enfin concilié la raison et la foi; mais au lieu de satisfaire les deux partis, il les a mécontentés tous les deux ; aussi, malgré la faveur du roi, il n'a fait presque aucun progrès : la jeunesse n'est pas pour lui ; elle court en aveugle sur les pas des Hégéliens après le fantôme d'une liberté sans frein. Schelling est attaqué avec vigueur ; et comme il ne s'est pas en tout rattaché à la vérité, c'est-à-dire, au catholicisme, il prête le flanc aux attaques, et les Hégéliens se vantent de n'avoir pas perdu un pouce de terrain.

A la vue de tous ces combats, de toutes ces luttes, on peut

croire avec M. Gioberti « que la philosophie allemande touche » à sa fin, et que la science philosophique ne pourra plus re- » vivre ni en Allemagne ni ailleurs, si les esprits ne prennent » enfin le parti de chercher l'unique fondement de la science là » où il se trouve exclusivement, dans le catholicisme. L'hé- » résie, par un juste jugement de Dieu, est destinée à étouffer » de ses mains les partis malheureux auxquels elle a donné » naissance et qui ont contristé l'univers 1. »

Nous aimons à croire que M. Cousin, qui connaît mieux que personne la triste situation de l'Allemagne, n'est pas éloigné de penser comme le philosophe italien. Nous en trouvons la preuve dans deux phrases de l'avant-propos aux Pensées de Pascal :

« Je m'incline, dit-il, devant la révélation, source unique » des vérités surnaturelles; je m'incline aussi devant l'auto- » rité de l'Eglise, nourrice et bienfaitrice du genre humain, » à laquelle seule a été donné de parler aux nations, de ré- » gler les mœurs publiques, de fortifier et de contenir les » âmes . »

Plus heureux que Schelling, son maître, parce qu'il est plus près du catholicisme, il pourra plus facilement recourir à la gardienne de toute vérité, et y puisera, pour ramener au vrai ceux qu'il a égarés, des forces que l'hérésie est impuissante à donner à Schelling. Il ne reste plus à l'illustre philosophe français que de mettre en pratique ce qu'il vient de promettre, et d'entrer franchement et sans respect humain dans la voie qui lui est ouverte et qu'il reconnaît; il trouvera dans l'Eglise catholique du dix-neuvième siècle la même Eglise que saint Paul appelait : *Columna et firmamentum veritatis.*

Résumons-nous en empruntant les paroles de M. Lèbre.

« Je viens de tracer le développement de l'école hégélienne. » Le maître contint par sa réserve sa savante erreur. Strauss nia » le Christ, le ciel et l'immortalité. Les *Annales allemandes* ef-

1 *Introd. à l'étude de la philos.*, tom. II, pag. 107.
2 *Pensées de Pascal*, avant-propos, pag. LII.

» facèrent le nom de Dieu, qui ne semblait, après tout cela, » qu'une importune inutilité. Chaque pas sur ce triste chemin » nous a fait rencontrer quelque nouvelle ruine; à la fin il nous » est resté le néant. Cette critique n'est plus la mienne : c'est » l'histoire qui a pris soin de la faire [1]. » *(Not. du Trad.)*

NOTE 3 P. 228.

Explication théologique du mystère de la Sainte Trinité, par saint François de Sales.

« O sainct et divin esprit, amour eternel du Pere et du Fils, » soyez propice à mon enfance. Nostre entendement verra donc » Dieu, Theotime; mais je dis, il verra Dieu luy-mesme face à » face, contemplant par une veuë de vraye et reelle presence la » propre essence divine, et en elle ses infinies beautez, la toute- » puissance, la toute-bonté, toute-sagesse, toute-justice, et le » reste de cet abysme de perfections.

» Il verra donc clairement cet entendement, la cognoissance » infinie que de toute eternité le Pere a eue de sa propre beau- » té, et pour laquelle exprimer en soy-mesme il prononça et dit » eternellement le mot, le verbe, ou parole et diction tres- » unique et tres-infinie; laquelle comprenant et representant » toute la perfection du Pere, ne peut estre qu'un mesme Dieu » tres-unique avec luy, sans division ny separation. Ainsi ver- » rons-nous donc cette eternelle et admirable generation du » Verbe et Fils divin, par laquelle il nasquit eternellement à l'i- » mage et semblance du Pere : image et semblance vive et » naturelle, qui ne represente aucuns accidens, ny aucun exte- » rieur puis qu'en Dieu tout est substance, et n'y peut avoir ac- » cident; tout est interieur, et n'y peut avoir aucun exterieur. » Mais image qui représente la propre substance du Père, si » vivement, si naturellement, tant essentiellement et substan-

1 *Revue des Deux-Mondes*, 1843, tom. 1, pag. 23.

» tiellement, que pour cela elle ne peut estre que le mesme
» Dieu avec luy, sans distinction ny difference quelconque
» d'essence ou substance, ains avec la seule distinction des per-
» sonnes. Car, comme se pourroit-il faire que ce divin Fils fust
» la vraye, vrayement vive et vrayement naturelle image, sem-
» blance et figure de l'infinie beauté et substance du Pere, si
» elle ne representoit infiniment au vif et au naturel les infinies
» perfections du Pere? Et comment pourroit-elle representer in-
» finiment des perfections infinies, si elle-mesme n'estoit infini-
» ment parfaicte? Et comme pourroit-elle estre infiniment par-
» faicte, si elle n'estoit Dieu? Et comme pourroit-elle estre Dieu,
» si elle n'estoit un mesme Dieu avec le Pere?

» Ce Fils donc, infinie image et figure de son Pere infiny, est
» un seul Dieu tres-unique et tres-infiny avec son Pere, sans
» qu'il y ait aucune difference de substance entre eux, ains seu-
» lement la distinction de personnes; laquelle distinction de per-
» sonnes, comme elle est totalement requise, aussi est-elle tres-
» suffisante pour faire que le Pere prononce, et que le Fils soit
» la parole prononcée; que le Pere die, et que le Fils soit le
» Verbe ou la diction; que le Pere exprime, et que le Fils soit
» l'image, semblance et figure exprimée; et qu'en somme le
» Pere soit Pere, et le Fils soit Fils, deux personnes distinctes,
» mais une seule essence et divinité. Ainsi DIEU QUI EST SEUL,
» N'EST PAS POURTANT SOLITAIRE; car il est seul en sa tres-unique
» et tres-simple divinité; mais il n'est pas solitaire, puisqu'il est
» Pere et Fils en deux personnes. »

Ne dirait-on pas que le saint évêque de Genève fait ici allusion, en y répondant, au passage de la préface des *Fragments* où M. Cousin s'exprime ainsi :

« Si mon Dieu n'est pas l'Univers-Dieu du panthéisme, il n'est
» pas non plus, j'en conviens, l'abstraction de l'unité absolue,
» le Dieu mort de la scholastique.

» .... Le Dieu de la conscience n'est pas un Dieu abstrait, un
» roi solitaire relégué par-delà la création, etc. [1]. »

1 *Frag. phil.*, préface de la deuxième édit., tom. I, pag. 20.

Le saint auteur du *Traité de l'Amour de Dieu* continue ainsi :

« Le Pere eternel voyant l'infinie bonté et beauté de son es-
» sence si vivement, essentiellement et substantiellement expri-
» mée en son Fils, et le Fils voyant reciproquement que sa
» mesme essence, bonté et beauté est originairement en son
» Pere comme en sa source et fontaine ; hé ! se pourroit-il faire
» que ce divin Pere et son Fils ne s'entr'aimassent pas d'un
» amour infiny, puisque leur volonté par laquelle ils s'aiment,
» et leur bonté pour laquelle ils s'aiment, sont infinies en l'un et
» en l'autre ?

» L'amour ne nous trouvant pas esgaux, il nous esgale ; ne
» nous trouvant pas unis, il nous unit. Or le Pere et le Fils
» se trouvant non seulement esgaux et unis, ains un mesme
» Dieu, une mesme bonté, une mesme essence, et une mesme
» unité, quel amour doivent-ils avoir l'un à l'autre ! Mais cet
» amour ne se passe pas comme l'amour que les creatures in-
» tellectuelles ont entr'elles ou envers leur Createur. Car l'amour
» creé se fait par plusieurs et divers eslans, souspirs, unions et
» liaisons qui s'entresuivent, et font la continuation de l'amour
» avec une douce vicissitude de mouvemens spirituels. Mais
» l'amour divin du Pere eternel envers son Fils est practiqué en
» un seul souspir eslancé reciproquement par le Pere et le Fils,
» qui en cette sorte demeurent unis et liez ensemble. Ouy, mon
» Theotime : car la bonté du Pere et du Fils n'estant qu'une
» seule tres-uniquement unique bonté, commune à l'un et à
» l'autre, l'amour de cette bonté ne peut estre qu'un seul amour ;
» parce qu'encore qu'il y ait deux amans, à scavoir le Pere et le
» Fils, neantmoins il n'y a que leur seule tres-unique bonté qui
» leur est commune, laquelle est aimée, et leur tres-unique vo-
» lonté qui aime : et partant il n'y a aussi qu'un seul amour
» exercé par un seul souspir amoureux. Le Pere souspire cet
» amour, le Fils le souspire aussi ; mais parce que le Pere ne
» souspire cet amour que par la mesme volonté et pour la
» mesme bonté qui est esgalement et uniquement en luy et en
» son Fils, et le Fils mutuellement ne souspire ce souspir amou-
» reux que pour cette mesme bonté et par cette mesme vo-

» lonté, partant ce souspir amoureux n'est qu'un seul souspir
» ou un seul esprit eslancé par deux souspirans.

» Et d'autant que le Pere et le Fils qui souspirent, ont une
» essence et une volonté infinie par laquelle ils souspirent, et
» que la bonté pour laquelle ils souspirent, est infinie : il est im-
» possible que le souspir ne soit infiny. Et d'autant qu'il ne
» peut estre infiny qu'il ne soit Dieu, partant cet esprit souspiré
» du Pere et du Fils est vray Dieu. Et parce qu'il n'y a, ny peut
» avoir qu'un seul Dieu, il est un seul vray Dieu avec le Pere et
» le Fils. Mais de plus, parce que cet amour est un acte qui pro-
» cede reciproquement du Pere et du Fils, il ne peut estre ny le
» Pere ny le Fils desquels il est procedé, quoyqu'il ait la mesme
» bonté et substance du Pere et du Fils : ains faut que ce soit
» une troisiesme personne divine, laquelle avec le Pere et le Fils
» ne soit qu'un seul Dieu. Et d'autant que cet amour est pro-
» duit par maniere de souspir ou d'inspiration, il est appellé
» Sainct-Esprit. »

(Saint François de Salles, *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. III, chap. XII, XIII, tom. VI, pag. 251 et suiv. Edit. de Blaise, MDCCCXXI. Œuv. compl.) [*Not. du Trad.*]

NOTE 4. P. 267.

Sur une justification de M. Cousin.

L'espérance du prochain retour de M. Cousin à la vérité catholique, que l'auteur exprime si bien et si à propos dans sa conclusion, parut acquérir un nouveau degré de probabilité, aux yeux de plusieurs savants, au moment de la publication du *Rapport, etc. sur les Pensées de Pascal.* A l'époque de la première édition des *Considérations*, nous connaissions l'*avant-propos* qui précède le *Rapport, etc.*, et dans lequel M. Cousin cherche à se justifier des accusations soulevées contre sa philosophie. Nous en avions même cité la phrase la plus honorable pour l'illustre philosophe français (*V. note 2, p.* 296). Mais comme nous avions cru

démêler dans l'ensemble de cette préface des expressions qui ne pouvaient permettre de la regarder comme une rétractation des précédentes erreurs, nous n'avions pas jugé nécessaire, soit d'arrêter la publication de ces *Considérations*, soit de parler de l'*avant-propos* comme d'une démarche propre à rassurer entièrement les esprits. Notre conduite n'a pas été approuvée de tous : un savant professeur de philosophie, en donnant à notre travail les éloges les plus flatteurs, avait ajouté qu'il renferme une lacune, capable de nuire à la marche de la discussion et de faire entendre que M. Cousin ne s'est point rétracté et qu'il est encore panthéiste et rationaliste ; nous avons relu attentivement l'*avant-propos* de M. Cousin et le premier chapitre des *Considérations* de M. Gioberti, et cette lecture ne nous a pas permis de souscrire à la première partie du jugement de notre savant critique. Nous sommes inclinés à croire que l'illustre philosophe piémontais, dont nous traduisons les œuvres philosophiques, a porté sur cet *avant-propos* le même jugement que nous, puisqu'il n'en dit pas un mot dans la nouvelle édition qu'il a publiée de son *Introduction* en 1844. Quoi qu'il en soit, nous allons transcrire ici, sans y rien changer et sans aucun commentaire, les pages les plus propres à faire croire à un vrai et réel changement dans les idées de M. Cousin.

« A qui, de grâce, fera-t-on accroire que mes amis et moi » nous confondions le monde et Dieu, comme Volney et Dupuis, » et que nous soyons devenus les tardifs adorateurs de cette re- » ligion de l'Univers-Dieu, que nous avons combattue à outrance » pendant toute notre jeunesse? Parlons sans détour : qu'est-ce » que le panthéisme? Ce n'est pas un athéisme déguisé, comme » on le dit; non, c'est un athéisme déclaré. Dire, en présence » de cet univers, si vaste, si beau, si magnifique qu'il puisse » être : Dieu est là tout entier, voilà Dieu, il n'y en a pas d'au- » tre, c'est dire aussi clairement qu'il est possible, qu'il n'y a » point de Dieu, car c'est dire que l'univers n'a point une cause » essentiellement différente de ses effets. Et c'est à nous qu'on » ose imputer une pareille doctrine !

» Les rapports qui unissent la création et le créateur com-

» posent un problème obscur et délicat, dont les deux solutions » extrêmes sont également fausses et périlleuses : ici un Dieu » tellement passé dans le monde, qu'il a l'air d'y être absorbé; » là, un Dieu tellement séparé du monde, que le monde a l'air » de marcher sans lui : des deux côtés égal excès, égal danger, » égale erreur. Dieu est dans le monde toujours et partout; de » là, avec l'Etre et la durée, l'ordre et les beautés de ce monde » qui viennent de Dieu, mêlées des imperfections inhérentes à » la créature; car, tout immense qu'il est, ce monde est fini » en soi, comparé à Dieu qui est infini; il en manifeste, mais » il en voile aussi la grandeur, l'intelligence, la sagesse. L'uni- » vers est l'image de Dieu, il n'est pas Dieu; quelque chose de » la cause passe dans l'effet, elle ne s'y épuise pas, et demeure » elle-même tout entière. L'univers même est si loin d'épuiser » Dieu, que plusieurs des attributs de Dieu y sont couverts d'une » obscurité presque impénétrable, et ne se découvrent que dans » l'âme de l'homme. L'univers, c'est la nécessité; mais l'âme » est libre, elle est une, simple, essentiellement identique à » elle-même sous la diversité harmonieuse de ses facultés; elle » est capable de concevoir la vertu et de l'accomplir; elle est » capable d'amour et de sacrifice. Or, il répugne que l'Etre, qui » est la cause première et dernière de cette âme, soit un être » abstrait, possédant moins qu'il n'a donné, et n'ayant lui- » même ni personnalité, ni liberté, ni intelligence, ni justice, » ni amour. Ou Dieu est inférieur à l'homme, ou il possède au » moins tout ce qu'il y a de permanent et de substantiel dans » l'homme, avec l'infinité de plus.

» Cette déclaration est suffisante, je l'espère, à l'équité et à » la bonne foi; mais elle ne l'est pas, je l'avoue, au besoin d'ac- » cuser et à la passion de nuire.

» On persistera à répéter, d'après une ou deux phrases dé- » tournées de leur sens naturel, que je n'admets qu'une seule » substance, que l'âme est nécessairement un mode de cette » substance, et qu'ainsi je suis bien réellement panthéiste et fa- » taliste. Mais comment puis-je faire de l'âme humaine un mode » de Dieu, moi dont la première maxime de psychologie et

» d'ontologie tout ensemble est que l'âme de l'homme a pour » caractère fondamental d'être une force libre, c'est-à-dire » une substance, la notion de substance étant enveloppée dans » celle de force, comme je l'ai si souvent démontré avec M. de » Biran et d'après Leibnitz? Ou contestez cette démonstration, » qui est le principe de toute ma philosophie, ou cherchez un » autre fondement à votre accusation. J'ai poussé si loin la li- » berté de l'homme, que j'en ai tiré une politique profondé- » ment libérale, que je recommande à votre attention. A mes » yeux, comme à ceux de Leibnitz, le monde extérieur lui- » même est composé de forces, et par conséquent de sub- » stances. Si donc j'ai parlé quelque part de Dieu comme de » la seule substance, du seul être qui soit, n'est-il pas évident » que j'ai voulu marquer fortement par là, à la manière des » Platoniciens et de plusieurs Pères de l'Eglise, la substance et » l'essence éternelle et absolue de Dieu en opposition à notre » existence relative et bornée [1]?

» Plus d'une fois je me suis plaint que le XVII[e] siècle et le » cartésianisme lui-même avaient excédé, en attribuant trop à » l'action de Dieu et en ne respectant pas assez la puissance » personnelle de l'homme, la force volontaire et libre qui le » constitue. Et voilà qu'on m'attribue cette mysticité sublime » de Malebranche qui substitue l'action divine à l'action de » l'homme! Etrange athéisme d'ailleurs que celui de Male- » branche, qui consisterait à sacrifier l'homme à Dieu! C'est » bien plutôt là un théisme exagéré; et pourtant je n'ai point » hésité à le combattre [2], et à faire voir dans tous mes écrits » que l'homme et la nature sont des forces douées d'une acti- » vité qui leur est propre, que l'âme humaine est une force

1 Voyez pour de plus grands détails l'*Avertissement* de la troisième édit. des *Fragments philosophiques*, p. XIX, et les *Leçons sur la philosophie de Kant*, 5[e] leçon, p. 113, et la 6[e] leçon contre la *Dialectique transcendantale*.

2 Leçons de 1829, 2[e] leçon sur Spinosa et Malebranche, p. 427 de la 2[e] édit., et deux articles du *Journal des savants* (1842), sur la correspondance de Mairan et Malebranche.

» libre autant qu'intelligente, qu'à ce double titre elle a conscience d'elle-même, se reconnaît et des droits, et des devoirs, » et la responsabilité de tous ses actes.

» On ne manquera pas de répliquer que, si je ne détruis pas » Dieu, je le méconnais en lui refusant la liberté, puisque je » tiens la création comme nécessaire. Entendons-nous, il y a, » comme parle l'école, deux sortes de nécessité, la nécessité » physique et la nécessité morale. Il ne peut être question ici de » la nécessité physique de la création; car, dans cette hypothèse, Dieu, disons-le pour la centième fois, serait sans liberté, » c'est-à-dire au-dessous de l'homme. Reste donc la nécessité » morale de la création. Eh bien! j'ai retiré jusqu'à cette expression, par cela seul qu'elle peut paraître équivoque et » compromettre la liberté de Dieu. Et quant à celle de convenance souveraine que j'y ai substituée, je veux répéter l'explication que j'en ai donnée, et qu'une triste habileté vous a » toujours fait supprimer [1]. Je suis libre, c'est là pour moi une » démonstration invincible que Dieu l'est et possède toute ma » liberté en ce qu'elle a d'essentiel, et dans un degré suprême, » sous les limites qu'imposent à ma nature la passion et une intelligence bornée. La liberté divine ne connaît pas les misères » de la mienne, ses troubles, ses incertitudes; elle s'unit naturellement à l'intelligence et à la bonté divine. Dieu était parfaitement libre de créer ou de ne pas créer le monde et » l'homme, tout autant que je le suis de prendre tel ou tel » parti. Cela est-il clair, dites-moi, et me trouvez-vous assez » explicite sur la liberté de Dieu? Mais voici le nœud de la » difficulté : Dieu était parfaitement libre de créer ou de ne » pas créer, mais pourquoi a-t-il créé? Dieu a créé parce » qu'il a trouvé la création plus conforme à sa sagesse et à sa » bonté. La création n'est point un décret arbitraire de Dieu, » comme le voulait Okkam : c'est un acte parfaitement libre en » lui-même sans doute, mais fondé en raison; il faut bien ac-

1 *Avertissement* de la 3e édit. des *Fragments*, p. XXI. Cette édition est de 1838.

» corder cela. Puisque Dieu s'est décidé à la création, il l'a » préférée parce qu'elle lui a paru meilleure que le contraire. » Et si elle a paru meilleure à sa sagesse, il convenait donc à » cette sagesse, armée de la toute-puissance, de produire ce » qui lui paraissait le meilleur. Voilà mon optimisme : accu- » sez-le tant que vous le voudrez d'athéisme et de fatalisme, » vous ne pouvez porter cette accusation contre moi sans la » faire également tomber sur Leibnitz, sans parler de saint » Thomas et de bien d'autres, et je consens à être un fataliste » et un athée comme Leibnitz. Le Dieu qui m'a fait pouvait as- » surément ne pas me faire, et mon existence ne manquait » point à sa perfection. Mais, d'une part, si, créant le monde, » il n'eût pas créé mon âme, cette âme qui peut le comprendre » et l'aimer, la création eût été imparfaite, car en réfléchis- » sant Dieu dans quelques-uns de ses attributs, elle n'eût pas » manifesté les plus grands et les plus saints : par exemple, la » liberté, la justice et l'amour; et, d'une autre part, il était » bon qu'il y eût un monde, un théâtre où pût se déployer » cet être capable de s'élever jusqu'à Dieu à travers les pas- » sions et les misères qui l'abaissent vers la terre. Toutes les » choses sont donc bien comme Dieu les a faites et comme » elles sont. J'en conclus, ne vous en déplaise, que Dieu, sans » être *nécessité* ni physiquement, ce qui est absurde, ni mora- » lement, ce qui paraît équivoque, demeurant libre et parfai- » tement libre, mais trouvant meilleur de créer que de ne créer » pas, créa non-seulement avec sagesse, mais en vertu de sa » sagesse même, et qu'ainsi, dans ce grand acte, l'intelligence et » l'amour dirigèrent la liberté.

» Cette explication n'est point une concession; c'est le dé- » veloppement régulier de la pensée fondamentale sur laquelle » nous nous appuyons, mes amis et moi, à savoir, que la lu- » mière de la haute métaphysique est dans la psychologie. » C'est à l'aide de la conscience et des éléments permanents » qui la constituent que, par une induction légitime, nous éle- » vons l'homme à la connaissance des attributs les plus cachés » de Dieu. L'homme ne peut rien comprendre en Dieu dont il

» n'ait au moins une ombre en lui-même : ce qu'il sent d'es-
» sentiel en lui, il le transporte, ou plutôt il le rend à celui qui
» le lui a donné ; et il ne peut sentir ni sa liberté, ni son amour,
» avec toutes leurs imperfections et leurs limites, sans avoir
» une certitude invincible de la liberté, de l'intelligence et de
» l'amour de Dieu, sous la raison de l'infinité. Une psychologie
» profonde comme point de départ, et pour dernier but une
» grande philosophie, morale et religieuse et en même temps
» libérale, telle est mon œuvre, s'il m'est permis de parler
» ainsi, en opposition à l'athéisme que produit la psychologie
» superficielle de l'empirisme, et en opposition aussi à la mé-
» taphysique hypothétique de l'école allemande, née de l'ab-
» sence de toute psychologie. Si j'ai un nom en France, à quoi
» le dois-je, je vous prie, si ce n'est pas à la tâche persévérante
» que je poursuis depuis trente années, celle de combattre le
» matérialisme et l'athéisme, conséquences extrêmes de la
» philosophie du dernier siècle, non pas, il est vrai, en faisant
» la guerre à la raison, mais en essayant de la mieux diriger;
» non pas en abjurant la philosophie, mais en proclamant au
» contraire sa haute et bienfaisante mission ? Je m'incline de-
» vant la révélation, source unique des vérités surnaturelles;
» je m'incline aussi devant l'autorité de l'Eglise, nourrice et
» bienfaitrice du genre humain, à laquelle seule a été donné de
» parler aux nations, de régler les mœurs publiques, de forti-
» fier et de contenir les âmes [1]..... » *(Note du Traducteur.)*

[1] *Avant-Propos des Pensées de Pascal*, Paris, 1843, p. XLII-LII.

TABLE DES MATIÈRES.

NOTES.

Reims. — L. JACQUET, Imprimeur de Monseigneur l'Archevêque.

